HENRI DE LUBAC

La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore

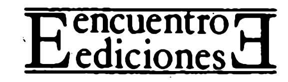
I. De Joaquín a Schelling

encuentro ediciones

HENRI DE LUBAC

La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore

I. De Joaquín a Schelling



Título original
La postérité spirituelle
de Joachim de Flore

Primera edición
Enero 1989

Traducción
Julio H. Martín de Ximeno

Para obtener información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3, 2º - 28014 Madrid - Tels. 532 26 06 y 532 26 07

Ensayos
47

INDICE

PREFACIO

El 17 de noviembre de 1964, desde su lecho del hospital de Basilea, Karl Barth escribía a Jürgen Moltmann: «...Planteando mi pregunta de manera aguda: ¿acaso su "teología de la esperanza" es algo más que el bautismo del "principio Esperanza" del Señor Bloch?...». El 4 de abril de 1965, desde Bonn, Moltmann contestaba a Barth: «...Comprendida en los tiempos modernos, la doctrina del Espíritu ha sido enteramente coloreada de una manera entusiasta y milenarista. *Joaquín está más vivo que Agustín.* Por eso, los unos hacen de la inmediatez del saber una superación de la fe, y los otros hacen de la fe una superación de Cristo...» [1].

Estas palabras —pregunta y respuesta— definen bastante bien el objeto del estudio que sigue. Incluso si las liberamos del juicio de valor que implican por ambas partes, y que hemos de apreciar, dichas palabras nos parecen autorizar nuestra empresa y garantizar su actualidad.

Más recientemente Henry Mottu designaba al joaquinismo como al representante de «la edad teológica de la revolución» [2]. Sin asumir necesariamente la fórmula, la creemos también muy significativa. Y últimamente Bernard-Henri Lévy, recogiendo con intención inversa la oposición simbólica de Moltmann, evocaba el «debate entablado a través de los tiempos entre Agustín y Joaquín de Fiore» [3].

Comenzada hace ya más de dieciocho años, esta obra había sido concebida, en principio, como una continuación al capítulo de nuestra *Exégesis*

---

[1] Études théologiques et religieuses, revue trimestrielle, 51 année, 1976, pp. 167 y 171 (Trad. André Dumas). El subrayado es nuestro.

[2] *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*, 1977, p. 308, conclusión.

[3] *Le testament de Dieu*, Grasset, 1979, p. 48.

medieval consagrado a Joaquín de Fiore (vol. 3, publicado en 1961). Circunstancias de diversa índole han retrasado su terminación y han modificado un tanto sus perspectivas, sin que jamás hayamos podido realizar toda la elaboración deseable. No tiene la pretensión de aportar un material totalmente nuevo. Penetrando en la tupida selva de una masa de hechos y de doctrinas que abarca ocho siglos, solamente hemos pretendido —sin ilusiones sobre la inevitable historicidad del propio historiador, pero intentando evitar elecciones o interpretaciones demasiado arbitrarias— trazar una cierta avenida que pueda desembocar un día sobre nuestra época. «La inmensa complejidad» (H. Mottu) de la historia que se trataba de recorrer nos hacía imposible, en muchos casos, el recurso a las fuentes, y —a fortiori— a las fuentes inéditas. Somos, pues, deudores de numerosos trabajos modernos que, en nuestras condiciones de trabajo, no nos fueron accesibles en su totalidad. Decimos esto para marcar los límites de nuestra investigación y, a la vez, para que ningún historiador crea haber sido despreciado por principio. Hemos de advertir también al lector que, al intentar ofrecer con fidelidad el pensamiento de los autores abordados, no pretendemos dar una idea completa de ellos; cada autor se estudia sólo en su relación directa o indirecta con el joaquinismo.

Estamos muy agradecidos al Rvdo. Padre André Costes, Provincial de los Jesuitas de Francia, por habernos facilitado la tarea, así como a la asociación «Cultura y Verdad», heredera del prestigioso «Musseum Lessianum», dirigido por la Provincia de los Jesuitas de Bélgica-Sur, por haber acogido este trabajo y haber tomado a su cargo la publicación del mismo. Hemos de dar también las gracias, por la ayuda que nos han prestado, bajo formas diversas y en no pocas ocasiones, a la señorita Maríe Rougier, al Padre Damien Vorreux, OFM, a los Padres Marcel Régnier, Xavier Tilliette, Hubert Jacobs, Robert Brunet, Michel Sales y Thierry Dejond, SJ.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Obras de Joaquín de Fiore:

AJ	Adversus Judaeos. Ed. Frugoni, Roma 1957.
Ap	Expositio... in Apocalypsim, Venecia 1527.
AT	De articulis fidei. Ed. Buonaiuti, Roma 1936.
C	Liber concordiae novi ac veteris testamenti. Venecia 1519.
LF	Liber Figurarum. Ed. Tondelli, Reeves, Hirsch-Reich. Turín[2] 1953.
Psalt	Psalterium decem chordarum... (junto con Ap, fol. 225 ss.).
T	Tractatus super quatuor evangelia. Ed. Buonaiuti, Roma 1930.

(Para las demás obras de Joaquín, las otras fuentes y los diversos trabajos que le conciernen, se encontrarán todas las indicaciones útiles en la obra de H. Mottu reseñada más abajo.)

AFH	Archivum franciscanum historicum.
AHDL	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge.
APH	Archives de philosophie.
Archiv	Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters, herr. v. P.H. Denifle O.P., und Fr. Ehrlé S.J., 4 v., Berlín y Friburgo 1885-1888.
AS	Acta sanctorum.
Attesa	L'Attesa dell' età nuova nella spiritualità nella fine del Medioevo. Todi 1962.
AYRAULT	Roger Ayrault, La genèse du romantisme allemand. 4 v., Aubier 1961-1977.

B	Cyprien Baraut, art. Joachim de Flore, in DS t. 8; 1974.
BLOOMFIELD	Morton W. Bloomfield, Joachim of Flora, a critical survey of his canon, teachings, sources, biography and influence. Traditio, vol. 13, N.Y. 1957.
BTAM	Bulletin de théologie ancienne et médiévale.
CAMPAGNOLA	Stanislao da Campagnola, OFM Cap., L'Angelo del sesto sigillo e l'Alter Christus. Roma 1971.
Chi erano	Società intern. di Studi Francescani. Chi erano gli Spirituali. Atti del 3 convegno internazionale. Asís 1976.
CLARENO	Angelo Clareno, Historia septem tribulationum ordinis minorum. Las cinco últimas «tribulaciones» han sido editadas por Ehrlé en Archiv, t. 2, 1886, pp. 127-155 y 256-327; las dos primeras, por F. Rocco en 1908 en los Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, t. 17. Edición íntegra litografiada, no anotada, por A. Ghinato, Roma 1959. Se espera una edición crítica de R. Manselli y Edith Pásztor.
CROCCO	Antonio Crocco, Gioacchino da Fiore, la più singolare ed affascinante figura del medioevo cristiano. Nápoles 1960.
D, Origines	Jean Daniélou, Les origines du christianime latin. Cerf 1978.
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques.
DS	Dictionnaire de spiritualité.
DTC	Dictionnaire de théologie catholique.
DUFEIL	M.-M. Dufeil, Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259. París 1972.
EF	Etudes franciscaines.
EM	H. de Lubac, Exégèse médiévale.
Fanjeaux	Cahiers de Fanjeaux. Ed. privada, Toulouse.
GRATIEN	P. Gratien, Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des Frères Mineurs au XIII[e] siècle. París-Gembloux 1928.
Lectura	Raoul Manselli, La "Lectura super Apocalypsim" di Pietro di Giovanni Olivi, Ricerche sull'escatologismo medioevale. Roma 1955.
Le sens	Yves M.-J. Congar, O.P., Le sens de l' «économie salutaire» dans la «théologie» de S. Thomas d'Aquin (Somme théologique). En «Glaube und Geschichte», Festgabe Joseph Lortz, Baden-Baden 1958, t. 2, pp. 73-122.
MCGINN	Bernard McGinn, Apocalypticism in the middle Ages: an historiographical Sketch, in Mediaeval Studies (Toronto, vol. 37, 1975).
MGH	Monumenta Germaniae historica.

MOTTU	Henry Mottu, La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Neuchâtel 1977.
RHF	Revue d'histoire franciscaine.
RHLF	Revue d'Histoire littéraire de la France.
RENAN	Ernest Renan, Nouvelles études d'histoire religieuse. Calmann-Lévy 1884.
RP	R. Manselli, La religion populaire au moyen-âge. Montreal-París 1975.
RSPT	Revue des sciences philosophiques et théologiques.
RTAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale.
SALIMBENE	Cronica Fr. Salimbene de Adam. Ed. O. Holder-Egger (MGH, Script. t. 32, 1905-1913).
SC	Sources chrétiennes.
Spirituali	R. Manselli, Spirituali e Beghini in Provenza. Roma 1959.
VIATTE	Auguste Viatte, Les sources occultes du romantisme, 2 vol. Champion 1928.

(Otras abreviaturas se comprenden por sí mismas.)

INTRODUCCION

La posteridad de Joaquín de Fiore (h. 1130-1202) fue doble[1].

Por una parte está la oleada de exegetas que, a la manera de un Alejandro de Brême (h. 1240) y de un Nicolás de Lyre (1321), han interpretado «históricamente» las profecías de la Escritura y muy especialmente las del Apocalipsis. Abundaron éstos a finales de la Edad Media, y más tarde en las diversas ramas del protestantismo como también en el catolicismo moderno, hasta nuestros días; se trata de una inmensa literatura delirante, jalonada por toda una serie de nombres ilustres: baste recordar el de Bossuet, o el de su antagonista Jurieu, el «falso profeta». Hans Küng, en su obra sobre la Iglesia, llamaba a esto el «iluminismo postridentino»[2]. La expresión no se justifica demasiado, porque no se ve ni por qué esta exégesis merecería especialmente el nombre de iluminismo, ni qué tendría ella que ver con el concilio de Trento, ni de qué manera caracterizaría a la época que siguió en oposición a los siglos anteriores[3]. Es preferible hablar, con el

[1] EM, t. 3, Aubier, 1961 (col. «Théologie», 42), pp. 437-559, y t. 4 (en la misma colección, 59, 1964), pp. 325-368. Sobre el Monasterio y la orden de Fiore, véanse las noticias de G. BARRAUT, s.v. *Flore*, DHGE, t. 17, col. 513-520. F. CARAFFA, s.v. *Florensi* y *Gioacchino da Fiore*, en el Dizionario degli istituti di perfezione, t. 4, Roma, Ed. Paoline, 1977, col. 79-82 y 1188-89.

[2] *L'Église*, trad. fr., DDB, 1968, t. 1, p. 273. [En castellano, *La Iglesia*, trad. D. Ruiz Bueno, Herder, Barcelona 1970 *(ndt)*].

[3] Tampoco se ve por qué hacer consistir la herencia del «joaquinismo» en «una exégesis escriturística arbitraria, de carácter tipológico y alegórico»: semejantes palabras (haciendo abstracción de todo juicio de valor) significan tanto una exégesis antigua como la exégesis inaugurada por Joaquín; y de esta suerte, estas dos exégesis se encuentran confundidas, cuando, en realidad, son de tipo opuesto.

Padre Yves Congar, de «historiosofía apocalíptica»[4]. En cuanto a la cosa en sí misma, ha consistido, durante el curso de seis siglos consecutivos, en escrutar el texto sagrado para leer en él el desarrollo de la historia de la Iglesia hasta su consumación. Tipología literalista o, como decía H. Grundmann, «tipológico-histórica»[5], que el abad de Fiore no había inventado en todas sus piezas, pero a la que él había privilegiado de manera exclusiva, la había sistematizado y a cuyo servicio había puesto su genio simbólico. Desde entonces, cada generación —usando el mismo método— habría de renovar en sus aplicaciones la exégesis adoptada por la generación precedente, porque era preciso tener muy en cuenta los nuevos sucesos acaecidos en el intervalo y había que retrasar también continuamente, el anuncio —siempre más o menos inminente— de los «últimos días».

Por otra parte está la posteridad constituida por los teólogos, «espirituales», profetas, filósofos, reformadores, revolucionarios, aventureros de toda especie, que de una u otra forma recogieron la idea fundamental que Joaquín había deducido de su exégesis: la de un «tercer estado» por venir, en el tiempo y sobre esta tierra, que sería la edad del Espíritu. Esta segunda posteridad, a la que —para ser breves— llamaremos «espiritual», tiene, evidentemente, numerosos vínculos, frecuentemente muy estrechos, con la primera más estrictamente exegética, ya se trate del cálculo de los hechos pasados o de los trastornos y acontecimientos esperados[6]. De semejante mezcolanza han surgido empresas de todo género, y no todas han abortado enseguida. M. Pierre Chaunu ha hablado pintorescamente de esa «infantería del Apocalipsis» que él ha encontrado en América en el siglo XVIII; y no son raros hallazgos semejantes: «los fanáticos del Apocalipsis —continúa M. Chaunu—, los hombres de la luz interior, de la afirmación del Espíritu Santo confundido o no con la evidencia racional, aparecen en todas las edades del cristianismo»[7]. La teoría joaquinita ha proporcionado solamente un nuevo desarrollo a sus especulaciones, al mismo tiempo que una especie de consistencia y de aparente justificación.

Nosotros tenemos la intención de considerar solamente la segunda de estas posteridades, al menos de forma directa. Tal como la primera, pero más frecuentemente en oposición que en simbiosis con ella, se ha extendido y se ha ramificado, pero con una envergadura incomparablemente más grande. La primera, que no estaba sostenida por ningún impulso de pensamiento, en la hora actual no es más que una rama seca. La segunda es una

[4] *Le sens...*, p. 113. Pone como ejemplo a ALEJANDRO DE BRÊME, *Expositio in Apoc.* (Ed. Al. Wachtel, MGH, 1955). Cf. EM, 4, pp. 343-344.

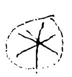
[5] *Studien über Joachim von Fiore*, Leipzig, 1927, primera parte.

[6] Sobre estas dos posteridades y su constante mezcla, se encontrarán numerosas indicaciones dispersas, por ejemplo, en H. DESROCHE, *Dieux d'hommes, Dict. des Messianismes et Millénarismes de l'Ère chrétienne,* Mouton, París-La Haya, 1969.

[7] Annales, 25, 1970, pp. 1584-1587.

tupida selva. Desde el siglo XIII se ha ido metamorfoseando constantemente; y no solamente en el interior o al margen de las Iglesias, sino incluso en el pensamiento laicista de los tiempos modernos. Más exactamente, la idea joaquinita no ha dejado de obrar como un fermento. En la variedad de formas que ha adoptado, sabias o populares, ha constituido uno de los hitos principales en el camino que conducía a la secularización, es decir, a la desnaturalización de la fe, del pensamiento y de la acción cristianas. Ha servido también de suplemento o de sustituto «místico» a diversos procesos de racionalización que no podían por sí mismos despertar el entusiasmo necesario para su realización. Ella conoce hoy un asombroso renadío de vida.

Así pues, nosotros dejaremos a un lado, salvo alusiones indispensables, las profecías «históricas» o apocalípticas derivadas de Joaquín de Fiore (o que le fueron atribuidas), con frecuencia mezcladas con otras fuentes mucho más antiguas o, por el contrario, con imaginaciones suscitadas de siglo en siglo por algunos sucesos más tardíos (Sibila Tiburtina, Pseudo-Metodio, venido de Bizancio, Sergio, compilación de Merlín, etc.): especulaciones sobre el Anticristo (o el doble Anticristo), sobre el retorno de los judíos, sobre el emperador universal, el papa angélico y el gran monarca, etc.[8], aunque Joaquín de Fiore haya influido frecuentemente en el desarrollo de estas especulaciones[9], y aunque él mismo haya disertado largamente sobre la reintegración de los Griegos y sobre la conversión de los Judíos en relación con la edad de El Espíritu[10]; aunque él haya anunciado igualmente la llegada de un «santo pontífice universal de la nueva Jerusalén», simbolizado por el ángel del Apocalipsis que subía desde el Oriente para inaugurar la nueva era[11], aquel pontífice que algunos Espirituales querrán reconocer enseguida en Celestino V y a quien ya Roger Bacon apelará «para que sea renovado el mundo y para que entre (en la Iglesia) la plenitud de los Gentiles»[12].



Tampoco diremos casi nada de los innumerables milenaristas que surgieron por la esperanza o por el terror; ni de los innumerables cálculos

---

[8] Cf. SALIMBENE, *Cronica,* p. 247: «Scriptura Balaam et Helin et Cayphae et Sibillae et Merlini, Joachim atque Methodii ab Ecclesia non spernitur, sed gratanter suscipitur, in quantum bona et utilia et vera dixerunt, quia, sicut dixit b. Ambrosius, "verum a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est"». El menciona, por el año 1282, a un hombre simple, iletrado, pero iluminado por Dios «ut intelligent etc» (p. 512); véase también p. 532, sobre otro profeta en Parma: «Illuminatum intellectum habet ad intelligendum dicta Merlini et Sibillae et abbatis Joachim et omnium qui de futuris aliquid praedixerunt...».

[9] Cf. M. REEVES, *Joachimist Influences on the Idea of a Last World Emperor,* en Traditio, 17, 1961, pp. 323-370.

[10] C, 1.5, c. 84; f. 112 v; T, p. 140.

[11] C, 1.4, c. 31, f. 56 r.

[12] Cf. BLOOMFIELD, p. 304. Sobre el Papa angélico: Fr. BAETHGEN, *Der Engelspapst, Idee und Erscheinung* (1943).

concernientes a la división de los períodos de la historia y a las fechas de la nueva era o al fin del mundo.

No intentamos exponer, lo que sería aún otra cuestión, la historia de la idea del progreso, ni la historia de las utopías, bien sean las utopías del tipo inaugurado por Tomás Moro o del que llamaremos, para abreviar, cartesiano; ni siquiera del tipo de la Ciudad armoniosa de Péguy. Las doctrinas que hemos de estudiar, incluso si se presentan como adversarias del cristianismo de su época, no nos interesarán más que en tanto en cuanto pretendan ser sus herederas, conducirle a su perfección o a acabar con él sobrepasándole. Así pues, intentaremos concentrar nuestra atención sobre el núcleo central —auténtico o contrahecho— de la segunda posteridad joaquinita. Querríamos, en cuanto nos sea posible, seguir la huella de los avatares de la idea a la que se puede caracterizar, con Raffaelo Morghen, como algo que ha sustituido la espera (frecuentemente angustiada) de la catástrofe final por la espera (llena de una radiante esperanza) de una era nueva en este mundo[13].

«¡Ironía de la historia!», ha escrito uno de los mejores conocedores de Joaquín y del joaquinismo, Morton W. Bloomfield. «Un hombre esencialmente conservador y que miraba hacia atrás, se convierte en el "chief impetus" para un movimiento radical de tipo secular»[14].

Es preciso aclarar esa palabra de «conservador». Es cierto que Joaquín de Fiore reaccionó con dureza contra lo que le parecía ser una traición del monaquismo primitivo y que practicó, como método teológico, una exégesis alegórica exclusiva de los procedimientos escolásticos y del espíritu aristotélico que, desde hacía un siglo, tendían a prevalecer. Con frecuencia se burló de la «superstitiosa exhibitio modernorum»[15]. Se levantó, como veremos, contra la pretensión de los intelectuales de su tiempo que ponían su confianza en su propia «literatura» más que en «el poder de Dios», y juzgaban con desprecio a los «hombres espirituales»[16]. Pero sin duda consideraba la invasión de la escolástica como algo que realizaba el retorno a un viejo pasado, contrario al espíritu nuevo inaugurado por la revelación cristiana; el tipo de saber que obtenía los favores de sus contemporáneos le parecía a él que fijaba el pensamiento en un inmovilismo racional, haciéndole incapaz de comprender pensamientos extraños y de abrirse a un porvenir

---

[13] *Attesa*, Conclusión, p. 452: «Il messaggio di Gioacchino costituisce veramente la chiave di volta del passaggio dal Medioevo al Rinascimento, dall'attesa della fine dei tempi, all'attesa della nuova età».

[14] *Loc. cit.*, pp. 269-270. Tendremos que referirnos más de una vez a este largo y precioso estudio (pp. 249-311).

[15] Psalt, 1.1; fol. 228 v.

[16] T, pp. 282 y 296; cf. 294; oposición de aquellos «qui scholastica inflantur scientia» a los «varones espirituales», que saben «habere cum simplicibus vel extraneis a catholica fide spiritale colloquium».

todavía no formulado, mientras que él aspiraba, al menos en su subconsciente, a sacar de ahí una fuerza propulsiva. Y así no hay que asombrarse de que inquietara con sus doctrinas a los cistercienses de Corazzo, su primer monasterio. No solamente por desesperar de reformarlos hubo de apartarse de ellos para fundar, tras un tiempo de retiro estudioso, aquella abadía de Fiore a la que podría modelar a su gusto[17].

Ciertamente cuando él concibió la idea de reemplazar el viejo esquema, que, en los teólogos anteriores, dividía toda la historia de la salvación, desde la creación hasta la parusía, en tres edades, por su propio esquema ternario, el santo abad de Fiore, por aventurero que fuese, no tenía en modo alguno la intención, que algunos historiadores modernos le han atribuido, de emprender la guerra contra una «Iglesia podrida». El no está en absoluto situado, como se ha escrito, en el «polo contestatario del cristianismo». Muy probablemente incluso no tenía una clara conciencia de la radical novedad que introducía en el seno de una tradición multisecular. Seguramente era sincero cuando protestaba contra «ciertas frivolidades» («frivola quaedam») imprudentemente extendidas entre el público, cuando llevaba a sus lectores a desconfiar de los seudo-profetas y cuando rechazaba los elementos «peregrinos y extraños» («peregrina et extranea») que no podían ser aprobados por los «viri catholici»[18]. Con mayor razón, no sospechaba la perturbación que él iba a aportar bien pronto en la vida de la Iglesia, gracias al concurso de toda una serie de circunstancias entonces del todo imprevisibles. Menos aún podía prever la larga y multiforme posteridad que iba a engendrar en la Iglesia y hasta fuera de ella o contra ella. Si pudo utilizar en ocasiones alguna fórmula hábil para mejor autorizar su exégesis, si alguna vez quizá hizo resonar más de lo que era razonable las «órdenes» que había recibido de la Santa Sede[19]... parece incontestable que los papas siempre le aprobaron, protegieron y animaron en sus proyectos, si no en los resultados de sus exégesis, que no debieron conocer bien. Y por otra parte, no hay motivo para calificar como hipocresía sus repetidas declaraciones de devoción y de fidelidad a la Sede apostólica, confesándose siempre presto a observar lo



[17] C. BARRAUT, DHGE, col. 515-516.

[18] Prefacio de C.

[19] *Epistola prologalis:* «Ex mandato domini papae Lucii et domini papae Urbani jussus sum...», «accepti in mandatis». La carta de Clemente III, que él invoca como testimonio («sicut ex litteris domini papae quondam Clementis... percipi potest»), estaba redactada en términos prudentes: «Cum ergo jubente et exhortante... Lucio papa... et postmodum de papae Urbani auctoritate... composuisse *dictaris*», y Clemente le exhortaba en seguida a procurar «opus illud complere et diligenter emendare». Por lo demás, el propio Joaquín reconocía francamente, en 1200, que «pro angustia temporum non potui hucusque opuscula ipsa praeter librum *Concordiae* apostolico culmini praesentare ut ab eo corrigentur». Quizá tuvo él esta suerte, ver sucederse rápidamente a varios papas de los que ninguno tuvo tiempo de examinar de cerca una obra que —por otra parte— seguía incompleta en 1200. No se plantea un problema más que respecto a Inocencio III (v. cap. II, 1).

que ésta ha establecido y lo que pueda establecer aún[20]. Su mensaje no era otra cosa que una «simple aplicación orgánica y coherente de los principios tradicionales de la exégesis patrística», que revelaba, por fin, la verdadera naturaleza de un simbolismo que prefiguraba la futura sociedad cristiana[21]. Introducía un elemento, no sólo nuevo, sino heterogéneo —el Padre M.D. Chenu no duda en hablar de un «fermento corruptor»[22]—, destinado «a inscribirse profundamente, y de una manera totalmente revolucionaria, en la conciencia histórica de su tiempo y en la sensibilidad escatológica de los siglos siguientes». Por su contextura ideal y por «su falta de carácter preciso», el gran sueño que él deducirá de su meditación de las Escrituras «se prestaba a las definiciones concretas más variadas»[23].

La obra de Joaquín de Fiore no es pues «inocente» de las sucesivas traducciones que se harán de ella[24]. Ciertamente, Joaquín se creía investido de una misión y no podía ignorar del todo la audacia extraordinaria del programa que estaba encargado de anunciar. Sin duda él no tuvo, bajo formas externas de humildad, la «conciencia soberbia» que le atribuye con admiración Ernesto Buonaiuti, pero sería difícil dejar de reconocer retrospectivamente en sus escritos, el germen de un «profundo espíritu subverso»[25]. Sin que su autor haya podido darse cuenta, El Espíritu iba a ser enarbolado contra la Iglesia del Cristo y, por una consecuencia fatal, contra el mismo Cristo, gracias a una «superación» del Cristo y de su Iglesia, o al menos por cien formas totalmente distintas de comprenderlos. Y desde entonces este Espíritu cuyo reino celebraba él por adelantado, no sería ya el Espíritu Santo.

---

[20] *Ep. prol.:* «...meam circa ipsam (sedem) devotionem et fidem... Et quod ea semper paratus sim quae ipsa statuit vel statuerit observare». Creemos que no se puede decir con M. Michel COLLINET que Joaquín, «por convicción o por interés, esquivaba al papa». *(Joachim de Flore et le troisième âge,* en el Contrat social, sept-oct. 1962, p. 299). Semejante duda nos parece poco fundada.

[21] Cf. E. BUONAIUTI, introd. a AF, p. LXXXVIII, nota. Y a T, p. XLVII.

[22] *La théologie au XIIme. siècle,* Vrin, 1967, p. 82.

[23] R. MANSELLI; *Joachim de Flore dans la théologie du XIIIme. siècle,* en *Septième centenaire de la mort de saint Louis,* Actas de los Coloquios de Royaumont y de París, mayo de 1970; Belles Lettres, 1976, p. 293.

[24] Henry MOTTU, a propósito de la Apocalíptica, p. 264.

[25] Introd. a T, pp. XLII, LV y LXVI.

Capítulo primero

LA INNOVACION DE JOAQUIN

I

Sin precedentes en la Tradición

Las «tres edades», «los tres estados» o los tres «reinos» sucesivos atribuidos respectivamente a las tres personas de la Trinidad divina y que se distinguían comúnmente, siguiendo a San Pablo, en la Historia de la Salvación, eran el reino del Padre, que se extendía a los ocho «días» de la creación. Luego el reino del Hijo, inaugurado por la promesa del Redentor hecha a Adán al día siguiente de su pecado. Por fin, el reino del Espíritu, que abarcaba todo el tiempo de la Iglesia y que debía durar, como ella, hasta el fin de este mundo: «novum et aeternum testamentum». Ciertamente se dieron variantes. Así, Ireneo había visto en el Antiguo Testamento el tiempo del Espíritu profético, «que había hablado por los profetas»; y en el tiempo que siguió a la Encarnación hasta la entrada en «el reino de los cielos», el tiempo del Hijo: perspectiva inversa, pero idéntica doctrina [1]. Se introdujeron algunas subdivisiones, especialmente la que asignaba a la ley natural un tiempo anterior al de la ley escrita. La consideración explícita de la «gloria» entrañaba un esquema cuatripartito: ley natural, ley mosaica, gracia y gloria [2]. Eran también conocidas otras divisiones de la historia, en

---

[1] IRENEO, *Adv. Haereses* 1.4, 20,5: «Visus quidem tunc (Deus) per Spiritum profetice, visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem in regno caelorum paternaliter, Spiritu quidem praeparante hominem in Filium Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam». SC 100, 639-640.

[2] Otro esquema cuatripartito que viene a decir lo mismo sobre el objeto que aquí nos

seis o siete períodos, según los días de la creación o los sellos del Apocalipsis (o también, más tarde, según los dones del Espíritu Santo). Podían leerse tales exposiciones en las dos grandes obras de S. Agustín, el *De Trinitate* y el *De Civitate Dei*. A medida que transcurrían los siglos se iban introduciendo otras subdivisiones, como se verá, en el interior del tiempo de la Iglesia. Pero ninguna de ellas alteraba la división fundamental, portadora de la doctrina esencial[3].

Por lo demás, el paralelismo establecido entre las tres edades y las tres personas divinas no era sino una «apropiación», método cómodo y suficientemente fundado para poner orden en la exposición del desarrollo de la obra salvífica. Se lee, por ejemplo, en la *Eruditio didascalica* de Hugo de San Víctor: «...non quod ullatenus credendum sit Trinitatem, quae inseparabilis est natura, in operatione posse separari; sed ut discretio personarum in distinctione operum soleat intelligi»[4]. Cualquiera que haya sido concretamente su teoría trinitaria, Joaquín de Fiore no será menos claro y no habrá que buscar su innovación por ese camino. Para él también «los tres estados sucesivos proceden paralelamente de toda la Trinidad»; «no hay nada entre las cosas creadas que pueda atribuirse a una persona en detrimento del reinado y de la operación de las otras»; «el misterio de la Trinidad resplandece» en toda obra divina[5]. Más aún, «este gran misterio de unidad, por el cual el Padre está en el Hijo y en el Espíritu Santo, se refleja hacia afuera en que, si se atribuye una operación a una de las tres personas, se debe entender por lo general que es la Trinidad entera la que obra»: «Creator generis humani Pater, creator Filius, creator et Spiritus sanctus», etc.[6]

Todavía en el siglo XX, con el mismo uso de la apropiación, la teología de la Iglesia del cardenal Journet retomará el esquema clásico recibido de la antigüedad a través de la Edad Media, fundándose explícitamente en la

---

ocupa: IRENEO, *Adv. Haer.*, 3, 11, 8, distingue cuatro «testamentos», entregados a Adán, a Noé, a Moisés y, en fin, «por el Evangelio que eleva al hombre y le dota de alas (para volar) hacia el reino de los cielos». SC, 211, pp. 169-171.

[3] Numerosos pormenores en A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église*, la doctrina de las edades del mundo. Beauchesne, 1964. Igualmente, armonizando, como otros, las divisiones entonces aceptadas, Joaquín hará coincidir su tercera edad, o «gran sábado», con un séptimo período del tiempo de la Iglesia: Ap, f. 137 v. y 209-210.

[4] L, 7, c. 27. PL, 176, 838 C.

[5] Ap, lib. introd., c. 5 y 13, f. 5-6 y 13. C. l.5, c. 77, f. 105-6. Psalt, praef., f. 227 v.; cf. l.3, f. 279 r.; etc. Cf. SALIMBENE, p. 446, resumiendo la doctrina de Joaquín: «quamquam indivisibilia sint opera Trinitatis».

[6] AJ, p. 7. «Plerumque», para mantener los actos propios del Verbo encarnado; pero incluso en este caso «una est operatio trium propter ineffabile Vinculum deitatis, etc.»: Psalt. l.1, f. 239-240. V. sin embargo más abajo, cap. II, 1. También, sobre las diversas maneras de comprender las apropiaciones, cf. cap. II, 1; y a propósito de Buenaventura, H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*, t. 2, *Styles*, 1, pp. 263-268. Aubier, 1967 [en castellano, *Gloria*, t. 2, *Estilos eclesiásticos*, pp. 255-342, Ediciones Encuentro, Madrid, 1986 *(ndt)*].

estructura del Símbolo de los Apóstoles[7]. «A la edad del Padre, que es la edad de la creación en la inocencia, sucederá la edad del Hijo, que es la de la redención, y la edad del Espíritu Santo, la de la santificación. Así se resume todo el Credo»[8].

Pero a finales del siglo XII, el abad Joaquín, cisterciense en principio y luego fundador de la orden de Fiore[9], rompía con esa tradición unánime. Su innovación en modo alguno consistía sólo en sustituir una concepción hasta entonces demasiado «cristocéntrica» de la historia, por una concepción «trinitaria», juzgada más conforme a los símbolos de la Escritura y más apta para clasificar las fases de la acción divina en el devenir histórico, como aún suponen algunos historiadores recientes[10]. Tampoco se admitirá fácilmente sin distinciones esa audaz tesis histórica según la cual Joaquín habría querido rechazar «la ignorancia conformista que San Bernardo imponía a su orden» y defender contra los cistercienses «el libre examen espiritual», poniendo de relieve la persona del Espíritu[11]. Si tuvo altercados con los cistercienses de Corazzo y con las autoridades de la orden, fue más bien porque él les juzgaba infieles al espíritu de San Bernardo, el «venerable Padre Bernardo», de quien hace en la *Concordia* un amplio y magnífico elogio[12]. Él fue «uno de los más acérrimos continuadores de la polémica comenzada por San Bernardo contra Cluny»; sin duda la reforma cisterciense no representaba para él «más que una etapa importante en el camino que debe recorrer el monaquismo antes de alcanzar su perfección»[13]. Al menos, para comenzar, habría él querido restablecer en toda su pureza su ideal de soledad y contemplación[14]. Pronto le dará la razón Inocencio III comunicando a los abades cistercienses su inquietud por causa del relajamiento de muchos monasterios. Como otros muchos antes que él, Joaquín dividía la historia en tres partes, conforme al número sagrado de la Trinidad, recomendado por la Escritura: «Hic est enim ille magnus numerus, qui

---

[7] Cf. H. de LUBAC, *La Foi chrétienne, étude sur la structure du Symbole des Apôtres*, Aubier, 1970.

[8] *Théologie de l'Église*, t. 2, 1958, p. 26. Al desdoblar la edad del Hijo, en la que distingue «una edad del Cristo esperado» y «una edad del Cristo presente», el autor desemboca en el número cuatro; pero esta variante importa poco; véanse las pp. 25-27.

[9] En 1192 fue fundado por Joaquín el monasterio de San Juan en Fiore, cerca de Cosenza, en Calabria; fundación aprobada por Celestino III en 1196.

[10] CROCCO, p. 12 y BTAM, 8, nº 248. «Su principal originalidad, ya se sabe, es interpretar la historia de la Iglesia a la luz de la teología trinitaria».

[11] Michel COLLINET, *loc. cit.*, p. 229; ver también p. 296. Lo que se sabe de los diversos monasterios de Cistercienses en el siglo XII muestra todo lo contrario de un monaquismo inculto, aunque fuese austero; cf. Louis BOUYER, *La spiritualité de Citeaux*, Flammarion, 1955, pp. 114-115.

[12] C, 1.4, c. 38, f. 58-59. Psalt, f. 232 r: «ut ait Bernardus»; F. 234 v.

[13] B, DS, 1194-95.

[14] C, 1.5, c. 48, f. 82-83. T, p. 282; cfr. la introd. de Buonaiuti, p. XXXVII.

universa haec continet sacramenta...»; «tres denique mundi status divinae nobis paginae sacramenta commendant»[15]. Sólo que él no ponía ya las dos cesuras, o los dos umbrales, en el mismo lugar. Para él la edad del Padre se extendía hasta la hora de la encarnación redentora; entonces había comenzado la edad del Hijo, que era también la de la Iglesia presente; pero pronto, ya «iniciada» o anunciada en figura, debía sucederle, sobre esta misma tierra, una tercera edad (él prefiere decir un tercer estado o un tercer tiempo), la última, que se caracterizaría por el reinado del Espíritu Santo[16].

Esto era una transformación radical. Joaquín de Fiore tuvo perfecta conciencia de ello, aunque se esforzó por explicar que ahí no había nada «contrario a la autoridad de los Padres». Estos, en efecto, sólo hablaron en general, mientras que él introduce una precisión suplementaria distinguiendo un «tempus sub littera evangelii» y un «tempus sub spirituali intellectu»[17]. Tampoco ignora que ha recibido de repente —*subito*— una iluminación (habla incluso de una revelación) que le ha proporcionado en principio una nueva inteligencia de la Escritura[18]. Bien se puede decir, con E.R. Daniel, que el joaquinismo, tomado como un todo, es una síntesis de las distintas corrientes de la escatología medieval, pero a condición de no menospreciar su elemento esencial[19].

Se ha llegado a pensar, incluso en nuestros días, que Joaquín tuvo un predecesor, casi un siglo antes que él, en el benedictino Ruperto de Deutz († 1130). Así el P. Chenu, según el cual esta «distribución y cualificación de las etapas de la historia» sólo habría recibido de Joaquín, por una «extrapolación violenta», «un valor histórico considerable»[20]. Lo mismo opina H. Desroche[21] y, más recientemente, Humberto Silvestre[22]. Quizá también, pensando en Ruperto, Etienne Gilson, tras haber observado que, predicando su evangelio del Espíritu, Joaquín habría «cambiado por completo la economía de las edades del mundo»[23], ha querido sin embargo reconocer en

---

[15] C, l.5, c. 84; f. 112 r.

[16] Ap. introd., c. 5, f. 5: «Ut enim littera testamenti prioris proprietate quadam similitudinis videtur pertinere ad Patrem, littera novi pertinere ad Filium, ita spiritalis intelligentia quae procedit ex utraque ad Spiritum Sanctum». Cf. l.4, c. 40, f. 60 r, texto que será largamente citado por el protocolo de Anagni. (v. infra, cap. 2).

[17] Ap, *ibid.*

[18] C, pref.: «...subito mihi meditanti, aliqua quadam mentis oculis intelligentiae claritate percepta, de plenitudine scientiae libri hujus et de tota percepta veteris et novi testamenti concordia revelatio facta est».

[19] *Apocalyptic conversion: the Joachite Alternative to the Crusades.* Traditio, 25, 1969, p. 130.

[20] *Op. cit.*, pp. 81-82.

[21] *Op. cit.*, p. 274.

[22] RHE, 67, 1972, p. 493. El autor, sin embargo, reconoce que no se ha demostrado una filiación directa entre ambos.

[23] *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1954, p. 227.

la nueva teoría la «explotación sistemática de una idea tradicional»[24]. En realidad, Ruperto y Joaquín difieren en todo. El abad de Deutz expone claramente, desde su prólogo, el esquema tradicional sobre el que construye la gran epopeya salvífica en forma de comentarios bíblicos, redactada entre 1112 y 1117 y a la que tituló *De Trinitate et operibus ejus:* «La obra de la Trinidad divina, desde la creación del mundo hasta su fin, se divide en tres partes: la primera parte abarca desde la emisión de la luz primitiva hasta la caída del hombre. La segunda, desde esta caída del primer hombre hasta la pasión del segundo hombre, Jesucristo, Hijo de Dios. La tercera, desde la resurrección de Cristo hasta la consumación del siglo, es decir, hasta la resurrección general de los muertos. Y la primera parte es la obra propia del Padre, la segunda la del Hijo, la tercera la del Espíritu Santo. Ciertamente la Trinidad es del todo inseparable, es un solo Dios que opera inseparablemente. Pero del mismo modo que cada una de las personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tiene su propiedad, así también la realización del mundo debe considerarse la acción propia de cada una de ellas: al Padre le corresponde la creación; al Hijo, la Redención; al Espíritu Santo, la renovación de la criatura...»[25].

Nada más clásico, como puede verse. En la última parte de su obra, consagrada a las obras del Espíritu Santo, Ruperto se explica de nuevo: después de la Pasión, Cristo está obrando en su Iglesia por el Espíritu Santo hasta el fin de los tiempos. Ya ha sido levantado el velo de Moisés, ya se ha abierto el sentido de las Escrituras en el corazón de los fieles[26]. Y en el otro gran tratado de Ruperto, *De victoria Verbi Dei*, que se basa enteramente en una concepción de la historia de la Salvación no evolutiva sino agonística, se

---

[24] *La philosophie de saint Bonaventure,* 1953, p. 20, a propósito de la Concordia [en castellano: *La filosofía de San Buenaventura,* Desclée de Brouwer, 1960 *(ndt)*].

[25] «Est autem tripartitum ejusdem Trinitatis opus, a conditione mundi usque ad finem ejus. Primum est ab exortu primae lucis usque ad lapsum hominis. Secundum, ab eodem lapsu primi hominis usque ad passionem secundi hominis Jesu Christi Filii Dei. Tertium, a resurrectionem ejusdem usque ad saeculi consummationem, id est generalem mortuorum resurrectionem. Et primum quidem Patris, secundum autem Filii, tertium vero Spiritus sancti proprium opus est. Plane inseparabilis Trinitas, unus Deus inseparabiliter operatur. Verumtamen singulis horum, id est, Patris, et Filii, et Spiritus sancti, sicut personae proprietas, ita et in perfectione mundi consideranda est actio propria, vid. ut Patris creatio, Filii redemptio, Sancti Spiritus sit opus creaturae innovatio...» (PL, 167, 200). En los autores antiguos, notémoslo, —incluido Ruperto— la apropiación se hace a partir de la «cooperación» reconocida de las tres personas en la obra del Dios único, no a partir de la operación reconocida de la «única naturaleza divina», como será a veces tendencia de una escolástica posterior.

[26] *De operibus S. sancti,* 1.1, c. 31, PL, 167, 1603; etc. Por otra parte, esto hay que entenderlo siempre según la apropiación. Ruperto ya lo había precisado en su Prólogo: «...Denique, cum Pater per Verbum omnia facit, et Spiritus sanctus superfertur aquis, cooperantur quidem duae personae uni operanti. Verumtamen ipsa Verbi dictio, vel Spiritus emissio, propria Patris actio est, etc.». Así es también para la redención, y lo mismo para la gracia derramada por el Espíritu.

asiste a los combates siempre victoriosos, pero siempre por recomenzar, de Cristo contra Satán, hasta la lucha última y suprema, en la hora del Anticristo, a la que seguirá inmediatamente la «eterna festividad del triunfo» [27]. Por consiguiente, si es posible relacionar a Ruperto con Joaquín, lo es sobre todo en virtud del singular desprecio de ambos por las nuevas escuelas; y también en razón de su fuerte personalidad y de sus notables dotes de estilo. Si Ruperto tiene mayor rigor, en Joaquín las combinaciones simbólicas revelan cierto embrujo. Pero sus doctrinas son opuestas.

Aunque muy personal, Ruperto de Deutz es de temperamento conservador. Le gusta mirar hacia el pasado y, en cuanto a la vida espiritual en la Iglesia (no en cuanto al dogma del que ahora no tratamos), profesa una teoría de regresión más que de progreso. Al dividir en siete partes la historia de la Salvación, primero en los antiguos, hasta Cristo, luego en el cristianismo, y al atribuir a cada una de esas partes sucesivas, por simbolismo, uno de los siete dones del Espíritu Santo [28], nos muestra la vía de los antiguos que asciende «desde el temor a la sabiduría», mientras que nosotros estamos a punto de volver a descender «desde la sabiduría hasta el temor» [29]. El esquema no es exclusivamente suyo. Es el mismo que poco después de él, utilizará un Arnaldo de Bonneval [30]. Y el de un Honorio. Comparando el proceso de la Iglesia con la vida de un individuo, que pasa por quince estadios a partir de la primera infancia hasta la decrepitud, Honorio prevé la «decrepita aetas Ecclesiae» que precederá al fin de este mundo —con aquel alivio, no obstante, que él espera en los últimos tiempos: más mansedumbre y reposo en alguna morada fraterna [31]. Algo así se encontrará también en Santo Tomás de Aquino y en otros autores posteriores.

---

[27] *De vict. Verbi Dei*, 1.3, c. 10; 1.13, c. 15 y 20. PL, 169, 1278, 1497-98, 1500, etc.; «sempiterna festivitas triumphi». Sobre Ruperto: EM, t. 3, cap. 3; sobre su método: D. Mariano MAGRASSI, OSB, *Teologia e Storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Roma, 1969. Cf. A. MOUREAUX, *La vie apostolique à propos de Rupert de Deutz*, Revue liturgique et monastique, 21, 1935-36.

[28] En *Sacrum Imperium* (Munich, 1929), Alois DEMPF insistía sobre este simbolismo de los siete dones, que venía a doblar el de los siete días de la creación (pp. 233-234). Su interés, sin embargo, es secundario, y Dempf reconocía que Joaquín fue el primero en construir el triple esquema: Antiguo Testamento, Historia de la Iglesia en curso y tercer reino interior a este mundo (innerweltliches Reich).

[29] *De operibus Sp. sancti*, 1.1, c. 31; PL, 189, 1603-1608.

[30] *Libellus de donis Spiritus sancti*, c. 11 a 17; PL, 189, 1603-1608.

[31] P., 172, 308-311 y 358 B. En su 1ª homilía sobre los evangelios, GREGORIO MAGNO utilizaba el esquema simplificado «juventus-senectus» para aplicarlo a las miserias que presagiaban el fin del mundo, pero no a una decadencia de la Iglesia: PL, 76, 1080. BEDA no aplicaba el esquema «pueritia-juventus-senectus» más que al individuo (In Luc. 1.4; PL, 92, 496 C); en cuanto a las seis edades del mundo, para él no eran más que el cuadro de una cronología que se terminaba con estas simples palabras: «Reliquum sextae aetatis Deo soli patet». (*De temporibus liber*, c. 16-22; PL, 90, 288-292).

Sin embargo, la mentalidad del sajón Anselmo de Havelberg († 1158) es bien diferente, incluso podría decirse que inversa. Cuando nos presenta las nuevas formas de «vida apostólica» que entonces pululaban, el premonstratense Anselmo es partidario, diríamos hoy, de un amplio pluralismo práctico. Si bien admite, como todos, que en la Iglesia hay y habrá siempre, invariablemente, una misma «forma credendi» cuyo fundamento estable es la fe en la Santísima Trinidad, afirma, no con menos fuerza, contra los tradicionalistas de su tiempo, que la «forma vivendi» puede y debe cambiar mucho: la Iglesia, al igual que el ave Fénix, renueva constantemente su juventud; y la seguirá renovando[32]. Lejos de sospechar que eso pueda ser escandaloso, Anselmo ve en ello un signo de vida y de fecundidad; así, por la acumulación sucesiva de las diversas «religiones» (él habla, en el mismo sentido, de las diversas «reglas»), se construye, poco a poco, el Templo del Señor[33]. Sin duda por esto se ha mencionado más de una vez a Anselmo de Havelberg entre los precursores de Joaquín de Fiore. Pero también sin razón. Su género de modernidad es bien diferente. A lo sumo se podría decir que, como «teólogo de la historia», ha contribuido a «prepararle»[34]. Anselmo sabe, en efecto, que la Iglesia es el único cuerpo edificado, vivificado y regido, desde siempre, por el Espíritu Santo; sabe que, a través de los diferentes estados *(status)* que jalonan su historia, y particularmente la historia de sus «religiones», permanece esencialmente la misma. Sin necesidad de soñar el advenimiento de una nueva edad que rompa su continuidad, él está seguro de que el Espíritu Santo que la habita y cuyas prerrogativas y beneficios él canta de forma entusiástica, siempre la renovará, durante el curso de los siete períodos de su peregrinación terrestre, desde el tiempo del primer justo Abel hasta la hora del último elegido[35].

[32] *Dialogi,* l.1, c. 10; PL, 188, 1157 AB; l. c. 9, 1152 B.

[33] *Dialogi,* l.1, c. 6: «Sancta Ecclesia pertransiens per diversos status sibi invicem paulatim succedentes, usque in hodiernum diem, sicut juventus aquilae renovatur et semper renovabitur, salvo semper sanctae Trinitatis fidei fundamento, praeter quod nemo aliud deinceps ponere potest, quamvis in superaedificatione diversa plerumque diversarum religionum structura crescat in templum sanctum Domino» (149 AB). Se percibe aquí un eco del conflicto que enfrentaba entonces a las antiguas Ordenes y a los partidarios de las nuevas formaciones de canónigos regulares. HONORIO, como buen vulgarizador, es más ecléctico: *In psalm.* 150; PL, 172, 307-308.

[34] Cf. W. BERGER, resumido por G. M., BTAM, 8, nº 1933.

[35] *Dialogi,* l.2, c. 2: «Est enim unum corpus Ecclesiae, quod Spiritu sancto vivificatur, regitur et gubernatur, cui Spiritus sanctus est unitus, multiplex, subtilis, mobilus, disertus, incoinquinatus, certus, suavis, amans bonum, acutus, nihil vetat benefacere, humanus, benignus, stabilis, securus, omnem habens virtutem, omnia prospiciens, et qui capiat omnes spiritus, intelligibilis, mundus... Ecce apparet manifeste unum corpus Ecclesiae uno Spiritu sancto vivificari, qui unicus est in se, et multiplex in multifaria donorum suorum distributione. Verum hoc corpus Ecclesiae Spiritu Sancto vivificatum et per diversa membra diversis temporibus et aetatibus discretum et distinctum, a primo Abel justo incepit, et in novissimo electo consummabitur, semper unum una fide, sed multiformiter distinctum multiplici vivendi varietate». PL, 188, 1144; cf. 1149 (c. 6-7).

Después de las dos grandes «transposiciones», marcadas cada una de ellas por un «terremoto», que hicieron pasar a la humanidad, primero de los ídolos a la ley, y luego de la ley al evangelio, él sabe que sólo queda una «transposición» más: la del tiempo a la eternidad, después del tercero y espantoso «terremoto» que debe anunciar la última persecución del Anticristo[36].

Anselmo de Havelberg no tiene, pues, nada de retrógrado, nada de nostálgico. El mismo se confiesa «recentium litterarum avidus»[37]; en medio de los debates de su siglo, sigue creyendo plenamente en los destinos de la creación divina y de la Iglesia. Y sin embargo, tampoco es el progresista que, siguiendo a Alois Dempf, se ha querido ver en él, para oponerle a San Agustín. Es excesivo hablar, como si esa fuera su intención, de un desprecio de la «lex aeterna» en nombre de una «filosofía progresista de la cultura»; lo mismo que de una «periodicidad de la Iglesia» que la mostraría progresando siempre hacia una religión cada vez más espiritual. La sucesión, que él describe, de los siete «estados» recorridos por la Iglesia desde la primera generación, no tiene en absoluto este sentido. El primer estado, el de la «Iglesia naciente», es a sus ojos el «pulcherrimus» de todos. Los tres siguientes, a los que evoca bajo el símbolo de los tres caballos del Apocalipsis, rojo, negro y amarillento[38], son el tiempo de las persecuciones, de las herejías, de los falsos hermanos o hipócritas, que se multiplican en la Iglesia a medida que ella se extiende; pero también el de las nuevas instituciones que restauran, en el momento oportuno, la religión amenazada. Anselmo cita, en primer lugar, la obra de San Agustín, que restablece en Hipona la «vida apostólica» y que no cesa desde entonces de suscitar otras análogas. Cita también enseguida la fundación de San Benito y algunas otras, tanto de Oriente como de Occidente.

En cuanto al quinto estado no sabríamos si caracterizarle como un progreso o como un retroceso: el de las «almas de los santos» que, siempre según el Apocalipsis, han sufrido en esta tierra y están reunidos «bajo el altar de Dios». El sexto estado verá surgir el Anticristo. El séptimo será el del «gran silencio» que inaugura «el octavo de la infinita beatitud».

Es imposible reconocer en este esquema la afirmación (ni siquiera la insinuación, el esbozo) de un progreso continuo. Anselmo es optimista en el sentido de que él no cree en una perpetua decadencia de la Iglesia; las alusiones de San Agustín al antiguo tema (tomado de San Cipriano)[39] del

---

[36] *Dialogi*, l.1, c. 5 a 13; cf. l.2, c. 22. PL, 188, 1147-1160 y 1197-1200.

[37] *Ep. apologetica pro ordine canonicorum regularium*. PL, 188, 1119 B.

[38] En el comentario prototipo de Victorino de Pettau (y en la redacción de Jerónimo) estos tres caballos significan la guerra, el hambre y la muerte. A medida que la duración se prolonga, se buscaron, naturalmente, otros símbolos para caracterizar las etapas ya recorridas.

[39] Cf. D, *Origines*, pp. 207-212: «Cyprien et la vieillesse du monde»; y p. 351.

«saeculum senescens» tampoco apuntaban hacia una «Ecclesia senescens»[40]. Su esquema de las «siete edades del mundo» no se refería para nada al tópico de las siete edades de la vida humana: era meramente una comparación (lo que subraya con insistencia); pero al llegar a la sexta edad, inaugurada por la predicación del Evangelio, observaba: «In ista tamen aetate tanquam in senectute veteris hominis, homo novus nascitur, qui jam spiritualiter vivit». Al llegar a la séptima edad, es decir, al séptimo día «qui vesperam non habet», expresaba solamente su deseo, aludiendo a las palabras de Jesús recogidas por S. Lucas, de que el Señor, a su regreso, no nos encuentre sin fe[41]. La doctrina agustiniana del desarrollo de los tiempos no podía, pues, servir de botador a la de Anselmo de Havelberg más que de garantía a la de Ruperto, Arnaldo de Bonneval y Honorio.

Anselmo se admira de que, a lo largo de los siglos, siempre «emerjan» del seno de la propia Iglesia, nuevas formas de «religión» para subvenir de mil maneras a las necesidades de cada época[42]. Su doctrina no es de progreso, sino de renovación. Contra las fuerzas del mal, y más especialmente quizá contra la fuerza de la costumbre, que adormece, rebaja y corrompe, el Espíritu Santo suscita grandes hombres, «héroes» en el sentido bergsoniano, que arrastran a sus imitadores «in altioris religionis arcem». No se trata de una ascensión continua, es un perpetuo remonte, un volver a empezar, una renovación del impulso primitivo[43]. Más aún, para mejor autorizar el nuevo auge de los canónigos regulares, Anselmo no duda en recurrir al argumento de antigüedad. Los primeros cristianos, dice, no llevaban una vida de monjes, como algunos pretenden; casi igual sucede con los canónigos; acusa a sus contradictores de falsear el relato de los Hechos de los Apóstoles[44]. Ciertamente, teniendo que mostrar en este debate la misma amplitud de espíritu que en su diálogo con los griegos, se alegra de la contribución que el monaquismo ha venido a traer a la «sinfonía» de la Iglesia[45], pero a condición de que no venga a perturbarla con pretensiones indebidas: (el monaquismo) no es ni más antiguo ni superior. *Servi Dei sumus ambo. Ministri sunt? Et ego*[46]. El paso al estado monástico no es una

---

[40] Recuérdese cómo él levantaba el ánimo de los cristianos de Roma refugiados en Hipona tras el saqueo de la Ciudad por Alarico.

[41] *De Genesi contra Maniqueos*, 1.1, c. 23, n. 35-41. PL, 34, 189-193.

[42] *Dialogus*, prólogo a Eugenio III: «...unam fidem tenendo, tot tam diversae religionis novitates passim ubique per successiones temporum emergant multiformiter mundo». 1141-42.

[43] Cf. DEMPF, *op. cit.*, pp. 241-243.

[44] *Ep. apol.;* ahí se dice que «sacram Scripturam suo sensui emancipare, et non potius divinae Scripturae suum sensum adaptare». PL, 188, 1119 BC.

[45] *Liber de ordine canonicorum*, c. 3; 1093 C.

[46] *Op. cit.*, c. 3, 1094-95; cf. c. 8, 1098-99: de las molestias causadas por los monjes, Dios le ha consolado con visiones. *Ep. apol.*, 1124 B; y D.: «Dic ergo, si potes, numquid alicubi Deus fidelis promisit monacho, quod nisi fiat monachus, daturum se, negaverit clerico?».

promoción; la regla antigua quiere, por el contrario, que no se acoja en los monasterios más que a los clérigos lapsos[47]. A fin de cuentas, ¿no será el ideal supremo el realizado en Cristo, que unió en sí mismo la vida activa y la contemplativa y nos juzgará a todos por nuestra humildad y nuestro espíritu de amor?[48]. Ese ideal debe ser también para el porvenir el del cuerpo cuya cabeza es Cristo. Nada lo expresa mejor que la unión de Pedro y de Juan, tal y como lo expone simbólicamente el cuarto evangelio[49]. Nada podría estar más lejos de aquello que serán bien pronto las especulaciones de Joaquín de Fiore.

En un Honorio, en un Hugo de San Víctor, en un Gerhoh de Reichersberg († 1169), cuyo optimismo es análogo al de Anselmo de Havelberg —se podría añadir: en un Ricardo de San Víctor y en un Arnaldo de Bonneval—, muchos han descubierto también rasgos en los que han creído adivinar un presagio del joaquinismo[50]. Es que el siglo XII estaba herido de «teología de la historia». Pero entre ellos y Joaquín hay siempre esta diferencia de «matiz» —y es mucho más que un matiz—: que para ellos «la venida de una edad espiritual de la Iglesia continúa siendo un dato de tipología y no cambia para nada la forma presente de la Iglesia»[51]. Incluso hay que añadir que esa «venida de una edad espiritual» no la esperan para el futuro: esencialmente la sitúan[52] en Pentecostés, y cualquiera que sea el número de los períodos en cuyo interior, por diversas razones de simbolismo o de comodidad, repartan el conjunto de la historia, jamás cuentan con una última que se corresponda con el tercer estado concebido por Joaquín[53]. Igual que a los historiadores de cualquier época, a ellos les preocupa sencillamente poner en orden el desarrollo de los hechos y utilizan con este fin los «cortes cronológicos susceptibles de distinguir las diversas edades de la humanidad»[54], tal y como los recibían de sus antecesores; pero siempre en

[47] *Op. cit.*, 1125-26. Contra las tentativas de libertinaje: *De ord. canonic.*, c. 24-26. 1108-10.

[48] *Ep. apol.*, 1131-1140.

[49] *De ord. canonic.*, c. 34-36; 1113-17: «...Currunt simul in Ecclesia etiam hi duo ordines, monasticus et canonicus, tamquam Joannes et Petrus, ambo dilecti et ambo diligentes Deum, etc». E igualmente, según el ideal, «currunt in eodem viro...».

[50] Así Herbert Grundmann y Alois Dempf, criticados por Buonaiuti, AF, introd. (1936), pp. LIII-LVII, que destaca la tendencia de Dempf a hacer a Joaquín tributario de los exegetas germanos. Y así también, con moderación, Israel PERI en *Miscellanea Mediaevalia*, t. 11, 1977, pp. 104-112.

[51] B. D. DUPUY, O. P., en Catholicisme, t. 6, col. 886.

[52] Así RICARDO DE SAN VICTOR, *De missione Spiritus sancti sermo;* PL, 196, 1017-1032. HONORIO, *Speculum Ecclesiae,* In Pentecosten; PL, 172, 963. G. GERHOH, *Libellus de ordine donorum Spiritus Sancti;* Opera inedita, ed. Van den Eynde, t. 1, p. 119. Por el contrario, JOAQUIN, Psalt, 275 r: «Ne quis in die Pentecostes dicat generaliter esse ista completa...».

[53] HUGO DE SAN VICTOR, *Erudito didascalica,* l. 7, c. 27; PL, 176, 838. RICARDO DE SAN VICTOR, *In Apoc.*, l. 7; PL, 196, 858; etc. HONORIO, *Select. psalmorum Expositio;* PL, 172, 273-274.

[54] Jacques PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval,* Colin, 1973, p. 226.

el mismo esquema tripartito e inmutable. Así todavía en Garnier de Rochefort[55] o en Hildegarda de Bingen[56]. En cuanto a Ricardo de San Víctor, pertenece ciertamente a la línea de los «místicos perdidamente dialécticos», como le llamara hace poco Gaston Salet[57] siguiendo a Pedro Rousselot, y difícilmente podría uno imaginar una antítesis más perfecta que la que hay entre su pensamiento y el de Joaquín. Sólo un texto de Honorio que divide la historia sagrada en diez períodos —cinco antes de Cristo y cinco después de él[58]— y que menciona un estado «sub religiosis», que debía preceder inmediatamente al último estado de la Iglesia «sub Antichristo», podría en un primer momento hacernos dudar. En efecto, retrospectivamente, se podría creer que ese «sub religiosis» designa una edad del porvenir, edad del Espíritu y de los monjes. Pero de hecho se trata de la época en que se encuentra ya el autor; como escribe J. Ratzinger, «construye su esquema de la historia de tal forma que él mismo, con su presente, se encuentra situado en el final»[59]. Y lo que intenta demostrar ante todo, como Anselmo de Havelberg y otros «espíritus innovadores» de la época, es que, en la permanencia esencial de su estructura y de su fe, la Iglesia, según las circunstancias, ha cambiado frecuentemente en sus costumbres; porque, según las necesidades de cada época, el Espíritu Santo «varía su estilo»[60]. El joaquinismo no consiste precisamente en llevar el esquema trinitario de la historia «hasta sus consecuencias más lógicas», lo cual bastaría para comprender que «la escatología se encuentra transformada»[61]. En realidad posee «una fuerza autónoma y orgánica que difícilmente podría relacionarse con pensamientos o modelos anteriores. Incluso los teólogos alemanes de la historia, sobre cuya importancia han insistido eruditos como Herbert Grundmann y Aloys Dempf[62], aportan más el testimonio de una época o de un medio espiritual, que elementos o sugerencias que hayan podido servir a la visión original del abad calabrés»[63].

En resumen: sin tener —como decía Buonaiuti— «una visión puramente estática» de la Iglesia, y distinguiendo claramente diferentes etapas tanto en el interior de la nueva ley como de la antigua, los teólogos de la

---

55 *Sermo* 19; PL, 205, 695-698.

56 *Liber divisionum operum;* PL, 197, 889 A, 1002-3, etc.

57 *La Trinité,* SC, 63, introd., p. 25.

58 *Exp. in Cantica:* in paradiso, sub naturali lege, ab Abraham ad Moysen, sub scripta lege, sub statu prophetico; —sub evangelio, sub martyribus, sub confessoribus, sub religiosis, sub Antichristo.

59 *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura,* München und Zürich, 1959, p. 110.

60 *In psalm.* 103: «Saepius mos Ecclesiae mutatus legitur... Et secundum quodque tempus variavit stylum suum Spirutus sanctus...».

61 Cf. Jacques PAUL, *op. cit.,* pp. 226 y 517.

62 Para Gerhoh, ver también H. H. JACOBS, *Studien über Gerhoh von Reichersberg, zur Geistesgeschichte des 12 Jahrhunderts;* Z. f. Kircheng., 3, 1931, pp. 315-377.

63 MANSELLI, *loc. cit.,* 1976, p. 291. Cf. BLOOMFIELD, pp. 276-282.

historia que precedieron a Joaquín de Fiore concebían como simultáneos en toda época un cierto número de binomios o parejas de realidades a las que Joaquín, encajándolas gracias a un juego de figuras y de «iniciaciones» proféticas, dará consistencia. Para ellos, Iglesia de los imperfectos e Iglesia de los perfectos, vida activa y vida contemplativa, laicos, clérigos y monjes, combate espiritual y paz anticipada, fervor y recaída espiritual... ninguna etapa de la historia escapaba a estas asociaciones y a estos contrastes. Jerusalén y Babilonia, las dos grandes ciudades simbólicas, estarían siempre enfrentadas. La peregrinación trabajosa de la Iglesia debería proseguir hasta el último día en una lucha incesante, agravada hacia el final por los asaltos del Anticristo[64]. Los mismos *claustros* serían, para siempre y a la vez, *coros* de alabanza y *campos* atrincherados[65]. Tal sería siempre la era cristiana, la era del Nuevo Testamento, hasta la entrada en la «beatitudo aeterna», hasta el reposo definitivo en el «thalamus gloriae»[66]. Y hoy también, como en todo tiempo, en los monasterios fervorosos la comunión de los hermanos se realiza en la fe, los hombres espirituales se consuelan entre sí de su común exilio hablándose de su patria, la Jerusalén celeste, de la que se saben ciudadanos[67]. Nuestros «teólogos de la historia», en lo que concierne a lo esencial de sus intuiciones, no pueden considerarse como predecesores del abad de Fiore. Ninguno de ellos estimaba que en el tiempo de Cristo, al contemplar las cosas del futuro, las cosas pasadas «hebetantur» y que aquello que, hasta entonces, había sido luz, debería juzgarse después como tiniebla[68]. Si pues no hay que descartar «a priori» algunos «contactos más o menos indirectos» con la escuela exegético-histórica de su siglo, «entre él y sus predecesores, las diferencias aventajan con mucho a las posibles analogías»[69].

Seguramente será inútil discutir la vieja y rápida *Histoire de l'Evangile éternel* (1861) de Javier de Rousselot, para quien los dos victorinos, Hugo y Ricardo, anunciarían a Joaquín por su recurso a la fe, su misticismo y su gusto por la alegoría (pp. 43-45). Más de un siglo después, Henri Lefebvre cree detectar en la Edad Media «una corriente subterránea, más

---

[64] Cf. HONORIO, *In Cant.* PL, 172, 410-416, 434-435, 439, 445, 451-454.

[65] *Loc. cit.*, 464 D: «In claustris sunt veri chori castrorum... et in claustris contra daemones militant». 446 C: «Statura Ecclesiae est perseverantia certaminis...».

[66] *Loc. cit.*, 396-398, 454, etc.

[67] HILDEBERTO DE LAVARDIN, *sermo 116, ad monachos*. PL, 171, 873-874.

[68] JOAQUIN, T.: «In respectu futurorum hebetantur praeterita, et quod lux esse dicitur in hoc tempore, respectu priorum, nox est extimandum respectu futuri»; p. 94; cf. pp. 32-35 etc. P. 72: «Etsi respectu praeteritorum jam nunc patet veritas christianis, respectu tamen futurorum abscondita est pax Ecclesiae Dei...»; 91-92, 155 y 195. Psalt, f. 265: «...In tertio (statu) sola erit Ecclesia quiescentium»; 1.2, 1, c. 5 y 8; f. 8 v y 9 v, etc. Lo cual no significa, por otra parte, la abolición de los «conjugati», sino su paso bajo la jurisdicción de los contemplativos: así al menos en LF; cf. GRUNDMANN, *Neue Forschungen*, p. 121.

[69] B, DS, 1186.

profunda y más escondida que el agustinismo por ser más herética», la del «Evangelio eterno», cuya «elaboración» se debería «muy probablemente a Abelardo tanto como a Joaquín de Fiore». Según esta corriente «el Espíritu... se encarna trastornando al mundo. El Espíritu es subversivo o no es nada. Se encarna en los herejes, en los revoltosos y sublevados, en los puros en lucha contra la impureza. Trae consigo la revolución y la alegría...[70] Tampoco se discute tal oráculo (derivado de Michelet). (Sólo que «el Espíritu» de Joaquín es precisamente todo lo contrario del de Abelardo y que, para caracterizar el comportamiento de Abelardo, nada le cae peor que el epíteto de «subterráneo»). Al año siguiente Georges Duby descubría otra fuente: «El abad calabrés, dice, toma su teología de Suger para meditar sobre las concordancias»; sólo en algunos monasterios, «cuando se desarrolla en ellos algún pensamiento, sigue luego un camino divagante»: así en el caso de Hildegarda, y así también en el caso de Joaquín de Fiore; éste, sencillamente, trata la teología de Suger «de tal suerte que deriva en utopía mesiánica»; hay que descubrir ahí la resistencia de «un universo mental retrasado»[71]. La explicación es ingeniosa...

Otros habían diagnosticado en el joaquinismo vestigios de influencias cátaras, sin duda porque Manes, tenido por el antepasado de los albigenses, pretendía ser la encarnación del Espíritu Santo. Según Renan, no podrían ignorarse las analogías de las doctrinas cátaras con las del Evangelio eterno; y se explicarían perfectamente por los viajes que Joaquín habría hecho a Grecia, «hogar del catarismo»[72]. Esta opinión se ha difundido ampliamente a través de obras clásicas, tales como la traducción de la *Divina Comedia* por Enrique Longnon[73]. Pero no se apoya sin embargo en ningún indicio serio. Por el contrario, Joaquín de Fiore parecía muy hostil a los cátaros. Los «Patarini haeretici», a los que califica de «nefandissima secta», no son, verosímilmente, los miembros turbulentos pero bien intencionados de la antigua *Pataria* milanesa o florentina, que, después de haber sido alentada y luego condenada por sus excesos, estaba entonces en declive[74]. Serían más bien los cátaros[75]. El ve, en efecto, que su iglesia, sólidamente organizada,

---

[70] *Hegel, Marx, Nietzsche et le royaume des ombres*, Casterman, 1975, p. 155. Este lazo entre Abelardo y Joaquín es la herencia de uno de esos lugares comunes que se han dado en la historia entre los autores que hablaron de los «tiempos oscuros» de la Edad Media.

[71] *Le temps des cathédrales, l'art et la société*, 980-1420, Gallimard, 1976, p. 155.

[72] *Loc. cit.*, pp. 221 y 303.

[73] Ed. de 1966, Garnier, p. 657: Joaquín «en muchos puntos, se inspiraba en la doctrina de los cátaros».

[74] Sobre la *Pataria:* G. PENCO, *Storia della Chiesa in Italia*, vol. 1, Jaca Book, Milán, 1968, pp. 238-251. C. VIOLANTE, *Studi sulla cristianità medioevale*, Milán, 1975, pp. 145-246: I Laici nel movimento patarino. En esta época, *Patarini* venía a ser una especie de nombre común para designar a los herejes.

[75] *Frugoni*, ed. de AJ, p. 58. Cf. Chr. THOUZELLIER, *Hérésie et hérétiques, Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois;* Storia e letteratura, 116, Roma, 1969; R. MORGHEN, *Problèmes sur*

se extiende; ve crecer su fuerza; está incluso (o se cree) informado sobre su entendimiento diabólico con los sarracenos[76]. Pero de ellos, de estos «filii tenebrarum», él piensa lo peor. Esos miserables intentan seducir a los fieles, como Satán pretendió con Jesús; ellos han echado el fundamento del misterio de iniquidad; su patriarca es aquel impostor a quien San Juan, en el Apocalipsis, descubre subiendo de «los pozos del abismo» para apestar al universo con su humareda tenebrosa, y sus descendientes actuales son por excelencia los Anticristos[77].

Para encontrar, antes de Joaquín, el tercer estado de Joaquín, Eugenio Anitchkof quiso emprender otros caminos, explorados tras él por Carmelo Ottaviano. El primero había creído encontrar este tercer estado temporal en el «triplex modus» de que hablaba en el siglo IX Juan Escoto Eriúgena comentando el evangelio de San Juan. Pues ¿no había indicado Eriúgena en el sacerdocio del Nuevo Testamento «una especie de intermediario entre el pasado de la ley y el porvenir de la vida bienaventurada, en la que no habría ya símbolos y donde la oscuridad de las figuras daría paso a la plena luz de la verdad?»[78]. Al tratar de la redención, ¿no la había anunciado como una redención *futura?*[79]. Basta con leer los textos para ver que no se refieren para nada a un porvenir terrestre: miran hacia la consumación en el más allá. Por lo demás, ¿no observa por sí mismo nuestro autor que al optimismo imperturbable de que siempre hace gala Joaquín se oponen las tendencias pesimistas de Juan Escoto? En cuanto a C. Ottaviano, concede que el abad de Fiore no llega a profesar el emanantismo panteísta y progresivo que atribuye a Eriúgena[80].

---

l'origine de l'hérésie au moyen âge; Rev. hist., 236, 1966, p. 11. No hemos podido ver a tiempo el estudio de M. R. Manselli sobre «Gioacchino da Fiore di fronte a catari e valdesi», Studi Medioevali, 18, 2, dic. 1977, pp. 1-18.

[76] C, 1.5, c. 115, f. 130 v, etc. Cf. Élie GRIFFE, *Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc,* Letouzey et Ané, 1969, pp. 65-67, 75, 114-116. ID., *Le Languedoc cathare de 1190 à 1210, ibid.* 1971, pp. 52-63 y 206.

[77] Ap, P. 1, f. 88; P. 3, f. 130-134. AJ, pp. 57-59. T., p. 157. En 1198, el cisterciense Rainiero, uno de los primeros discípulos de Joaquín, es legado de Inocencio III para las provincias de Embrun, Aix, Arlés, Narbona, perturbadas por el catarismo: GRIFFE, *Le Languedoc cathare,* p. 206.

[78] *In Joannem:* «Sacerdotium Novi Testamenti medietatem quamdam inter praeteritum legis et futurum beatae vitae obtinet»; —«in qua nulla symbola, nulla figurarum obscuritas, sed tota apparebit clarissima veritas». PL, 122, 308—. El mismo error en Fr. de SESSEVALLE, *Hist. gén. de l'ordre de St. François,* t. 1, 1935, p. 67.

[79] «Totus itaque mundus in Verbo Dei unigenito, incarnato, inhumanato specialiter restitutus est, in fine vero mundi generaliter et universaliter restaurabitur». PL, 122, 912.

[80] Eugène ANITCHKOF, *Joachim de Flore et les milieux courtois.* Collezione meridionale editrice, Roma, 1931, y Droz; pp. 397-414. Carmelo OTTAVIANO, ed. del apócrifo *Joannis abbatis Liber contra Lombardum.* Roma, 1954, introd., p. 61. Y también en 1959, P. ALPHANDÉRY y A. DUPRONT, *La chrétienté et l'idée de croisade,* Albin Michel, t. 2, p. 104: «La théorie des trois âges est apparue chez Jean Scot».

En cuanto al recurso a Juan Escoto, Anitchkof y Ottaviano habían tenído, al menos, un predecesor. En un pequeño y agradable libro que condensaba un tesoro de ciencia para uso del gran público[81], Emile Gebhart, citando un capítulo de la *Concordia*, estimaba que «Joaquín acaba, en ese capítulo esplendoroso como un himno, la visión histórica de San Agustín y de Escoto Eriúgena», y para apoyar su aserto remite al lector a una página del comentario de Juan Escoto sobre el evangelio de San Juan[82]. De hecho esa página expone igualmente una doctrina de las más clásicas. Tres «jerarquías» o tres «sacerdocios» se distinguen en ella: el primero, el de la antigua Ley; el segundo, el del Nuevo Testamento, que «partim lucet clarissima veritatis cognitione, partim obscuratur in symbolis», es decir, en los sacramentos; el tercero será celebrado en la vida futura, donde no habrá ya símbolos ni oscuridad de figuras, sino que la verdad aparecerá en todo su esplendor y claridad[83]. Simple variación del tema patrístico, tan querido en particular para San Ambrosio, de la progresión *umbra* (Antiguo Testamento) - *imago* (Nuevo Testamento) - *veritas* (in patria). Simple evocación de la Jerusalén celestial, de la que la Iglesia de aquí abajo, «casa de obediencia», es ya anticipación. Ninguna huella, ningún esbozo de la «tercera edad». Si Joaquín «acaba» la visión de Eriúgena, como también de toda la tradición cristiana, es en el sentido de que la transforma enteramente.

De acuerdo con E. Anitchkof, Carmelo Ottaviano piensa también que, bajo la influencia del ideal medieval del amor cortés, Joaquín de Fiore esperaba para la «tercera edad» una espiritualización completa del hombre, cuerpo y alma. Y cree probarlo directamente por los textos: «Nel terzo stato, esclama Gioacchino, "non solum animal... verum corpora nostra spiritualia erunt"». Pero ese «nel terzo stato» no es de Joaquín; este pasaje, como otros análogos que cita después, trata sin duda posible no del «tercer estado» sino del «saeculum futurum, quod erit post resurrectionem»[84]. Nuestros dos autores no son mucho más afortunados cuando se refieren a la orden de San Basilio que poseía varios monasterios en el sur de Italia. También ahí habían tenido un ilustre predecesor. En su *Vida de San Francisco de Asís*, Paul Sabatier había afirmado osadamente: «Colocado en los confines de Italia y como en los umbrales de Grecia, Joaquín de Fiore constituye el último eslabón de una cadena de monjes profetas que se suceden desde hace casi cuatrocientos años en las lauras y eremitorios del

[81] *L'Italie mystique, hist. de la renaissance religieuse au moyen-âge*, 1899, pp. 60 y 75. Cierto número de estas páginas anticipan con su tono las mejores de Monseñor DUCHESNE en su *Hist. ancienne de l'Église*.

[82] C, 1.5, c. 84; f. 112. JUAN ESCOTO, *In ev. Jo.;* PL, 122, 308 A-309 A.

[83] «Jerusalem quippe visio pacis interpretatur; quae caelestem civitatem significat, ad quam adhuc humana natura non pervenit omnino, quod post generalem omnium resurrectionem futuram esse credimus... Adhuc tamen non longe a caelesti patria distat, dum adhuc in carne moratur in domo obedientiae, etc».

[84] Ap., introd., c. 5; fol. 6 r. Cf. p. 1., fol. 31 r; p. 6, fol. 215 v. OTTAVIANO, pp. 13 y 56.

sur de la península. El más famoso había sido San Nilo, una especie de Juan Bautista montaraz...»[85]. Más osadamente aún, Carmelo Ottaviano afirma que Joaquín ha recibido «indudablemente» su «neognosticismo» de Orígenes, por mediación de estos Basilios[86].

Más que ese adverbio intimidante, habríamos deseado alguna explicación sobre cada uno de estos tres puntos. E. Anitchkof quiso precisar. La idea del tercer reino ¿no le habría venido a Joaquín de San Vital, en cuya biografía se lee que «praecepta Dei, quae sunt ante legem, et in lege, et ingratia demostrabat»?[87]. Este «in gratia» ¿no significaba la ley del Espíritu Santo, destinada a reemplazar a los Evangelios? También aquí se manifiesta el error —siempre el mismo— sin que sea preciso insistir[88]. En cuanto a San Nilo el Joven, que en el siglo X había interpretado simbólicamente la Escritura y había declarado que el monje no era un hombre sino más bien un ángel (a menos que fuera un demonio), son éstos bien débiles títulos para convertirle en patrocinador de la doctrina del abad de Fiore[89].

La filiación origenista, sobre la que Bloomfield se había mostrado prudente, ha encontrado un nuevo promotor en Ernst Bloch, gracias a uno de esos vastos cuadros «históricos» habituales en su fantasía. Los fundamentos del sueño joaquinita debían evidentemente remontarse, según Bloch, a Orígenes, puesto que éste era el inventor de la «triple interpretación posible de los documentos cristianos». Pero, más que del viejo monaquismo griego, el eremita calabrés habría heredado el precioso «Evangelio eterno» de las nuevas formas del espiritualismo occidental. En efecto, los Victorinos acababan de construir «una novela mística por estadios y signos» que constituía una verdadera «historia de la Salvación». «Ahora bien, es muy probable que Joaquín de Fiore conociera a los Victorinos y partiera de ellos tanto como de Orígenes; pero él abandonó de forma grandiosa el carácter de simple interioridad» que había mantenido esa doctrina durante diez siglos[90].

---

[85] Ed. definitiva. Fischbacher, 1931, pp. 61-62.

[86] *Loc. cit.*, p. 61; cf. p. 63.

[87] *Vita Sancti Vitalis abbatis ordinis S. Basilii*, c. 3, n. 15. AS. marzo, t. 2, pp. 30-31 (9 marzo). Cf. ANITCHKOF, pp. 35-36, 72, 151. Elementos de inspiración maniquea habrían también sido transmitidos a Joaquín por los Basilianos de Italia...

[88] El autor no desprecia las traducciones largas. Citando C, f. 51: «Multitudo christianorum, quae principio Ecclesiae pro majore quantitate bonorum dici poterat Jerusalem, jam nunc pro infinita numerositate malorum dicenda est potius Babylon», él traduce: «No hay que asombrarse si antiguamente la multitud de los cristianos podía llamar a la Iglesia la nueva Jerusalén, mientras que en nuestros días merece el nombre de Babilonia»...; p. 204.

[89] Para completar estos ejemplos, cf. EM, t. 3, pp. 484-504. ALPHANDÉRY y DUPRONT, *op. cit.*, p. 108 afirman imprudentemente: «Griego más que a medias, como se sabe, él se inscribe naturalmente en la tradición de los monjes basilianos de la Magna Grecia». Era el juicio de RENAN, pp. 221 y 302-303, que se fundaba por otra parte en numerosos viajes legendarios.

[90] Ernst BLOCH, *Héritage de ce temps*, trad. Jean Lacoste, Payot, 1978, p. 123. Esto es reconocer que su propia doctrina es otra.

Volvamos a los monjes basilios. Puede verse, en verdad, que sobre uno u otro punto Joaquín haya sufrido su influencia. Antes de ser monje se retiró sin duda durante algún tiempo a las laderas del Etna, a un eremitorio próximo a un convento griego. Sin embargo, un mejor conocimiento, tanto de sus escritos como de la historia general, invita más bien a abandonar toda búsqueda en este sentido. La Italia meridional no estaba entonces tan impregnada de bizantinismo como a veces se ha creído. A finales del siglo XII Bizancio no reinaba en el país: eran los normandos de Sicilia, en pugna con el Imperio romano-germánico y los señores locales. En 1194, antes de la aprobación de Celestino III, el fundador de Fiore obtendrá sus primeros diplomas del rey Tancredo de Palermo y luego del Emperador Enrique VI. Si bien aún había monasterios de basilios en Calabria, la influencia preponderante era entonces la del Císter. Joaquín se lamenta del poder tiránico ejercido recientemente por Bizancio sobre el territorio italiano[91]. Su propio monasterio estuvo en lucha con un convento de basilios. Que en su juventud realizara un viaje a Oriente, que visitara Tierra Santa y pasara por Constantinopla, es cosa, al menos, probable; pero ello no nos proporciona ningún indicio sobre las «fuentes» de su pensamiento. Joaquín reconoce que los griegos son los hermanos mayores de los latinos en la fe y en la vida espiritual[92], pero declara enseguida que el pueblo latino, «aunque más joven por su vocación, ha suplantado pronto al pueblo griego por la dignidad de una gracia mayor»[93]. Si admira, en general, a los primeros Padres griegos, piensa que la estrella que se les apareció les ha dejado bien pronto para iluminar «la plaza occidental», en la que ha brillado sobre Ambrosio, Hilario, Jerónimo y, más que sobre cualquier otro, sobre el gran Agustín, de quien él aprecia, muy en particular, la *Ciudad de Dios*. Luego vinieron los dos maestros espirituales: «el venerable Benito», «padre y guía de novicios», y «el santo papa Gregorio, quien, más alto que todos, ha escalado los escarpados senderos de las alegorías y ha recorrido las regiones menos accesibles del cielo»[94]. Así pues, el Espíritu Santo, que desde hace mucho se ha apartado de los griegos, opera con fuerza y mantiene el fervor en la iglesia latina[95]. Llevados por la envidia, los griegos —al menos la mayor parte de ellos— han cometido el error de separarse «per multa schismata», como antaño las tribus de Israel se separaron del reino de Judá. Ellos han

---

[91] C, 1.5, c. 57; f. 89 r. Cf. 1.4, c. 7; f. 47 v.

[92] Cf. L. 2, tr. 2, c. 4, f. 20 v: «populus Graecorum, qui electus est ad imaginem Spiritus sancti».

[93] T. p. 179: «Latinus autem (populus), cum esset aetate junior, dignitate tamen majoris gratiae zelatus est graeco». Bien pronto (mox) fue el preferido: p. 178.

[94] T, pp. 73 y 182-183. AP, P. 3, f. 130 r. C, 1.3, 1, c. 7, f. 28. Psalt, f. 240, 242, 247, 251, 255, etc. Sobre Benito: C, 1.4, c. 8, f. 84 r, etc.

[95] C, 1.4, f. 43 ss. T, p. 159: «fervor spiritualis gratiae, qui recessit a Graecis inventus est apud latinos»; pp. 202 y 222.

abandonado la casa de David, la única ciudad santa, Jerusalén, «a la que todos deben honor y sumisión filial». Esta ruptura les ha esterilizado: habiendo rechazado la gracia divina, han caído en el error[96]. En un pasaje de la *Concordia*, Joaquín lleva incluso su idea hasta la paradoja: la nación de los griegos, escribe, está ya dividida «a vulva»; en su mayor parte, ha errado «ab utero»[97]. Y su severidad llega hasta hacerle declarar que «el orden eremítico no puede menos que ejercer su celo contra los errores y las impurezas de aquellos que han fornicado apartándose de Dios, principalmente los griegos»[98].

Además de su conducta en comparación con los latinos y con los «hombres espirituales»[99], Joaquín les reprocha en particular tres cosas. Primero, rehusando abrirse a la inteligencia espiritual del Evangelio, los Griegos pierden todo conocimiento de la Fuerza de Dios, apagan en sí mismos al Espíritu, y eso les hace incapaces para comprender el celibato de los sacerdotes[100]. Después, al no comprender ya la verdadera doctrina de la Trinidad, ni el misterio de la historia, niegan que el Espíritu Santo, que procede del Padre, proceda también del Hijo —aunque, a decir verdad, «principalmente del Padre»[101]—. Por fin, se sustraen a la obediencia del pastor y pontífice universal, sucesor de Pedro, que ha recibido la promesa de Cristo; sus grandes jerarcas se han separado de la Iglesia romana, que es la reina, la madre y la primera de todas, «que es el lugar de la plegaria y el templo sólido del Dios vivo»; rechazan su disciplina y rehúsan escuchar las palabras de verdad que de ella emanan. Y así no hay que asombrarse de que los discípulos espirituales de Cristo se hayan visto con frecuencia inflamados de celo contra ellos[102]. Sin embargo, «su perversidad» no puede cambiar nada de aquello que el Señor, por sí mismo, ha establecido. El «Tú eres Pedro...»

---

[96] Ap, P. 3, f. 142-145. C, 1.3, tr. 2, c. 3-4, f. 39-40. C, p. 278: «Sicut tunc decem tribus scissae sunt a domo David..., ita nunc ecclesiae Graecorum scissae sunt a capitulo Petri»; p. 138: «Accensi zelo invidiae, ejecerunt gratiam Dei»; p. 283: «Plurimi graecorum substrahunt se a latinis, nolentes eis communicare in doctrina» (sin embargo, él añade: «nisi in gravi necessitate»): p. 304, etc.

[97] C, 1.5, c. 47, f. 89 r.

[98] AP, P. 5, f. 185 v: «Hermeticus ordo non potuit non zelasse contra errores et immunditias eorum qui fornicati sunt a Deo, et maxime Graecorum».

[99] C. 1.5, c. 47; f. 89 r.

[100] T, p. 280; p. 58: «(Dicit) Apostolus sacerdotem esse debere unius uxoris virum, cujus verbo velut adhuc incircuncisi adhaerentes Graeci, omnes pene sacerdotes suos constituunt uxoratos»; cf. 139.

[101] T, pp. 21-24, 301-302. Ap, P. 3, f. 142-145. Psalt, f. 236-237.

[102] C, 1.4, c. 5, f. 46 r. Ap, f. 104 r y 142: «Clerus Graecorum... nolens coarctari et constringi sub disciplina universalis episcopi et pastoris...»; «...Civitas sancta Romana Ecclesia, quae firmiter tenet et praedicat veram fidem, non sicut Ecclesia Graecorum, quae negat Spiritum sanctum procedere a Filio Dei». T, pp. 138-139: «...nolentes audire verba veritatis ab eis qui Romanam Ecclesiam caeteris ecclesiis praeferendam gratia, ob promisum donum Petro, etc»; cf. p. 304.

permanece. Pedro es el «ostiarius paradisi»[103]. Hasta el presente, el vicario de Cristo, paciente, no pronuncia contra ellos la excomunión que les perdería, quiere esperar siempre su reintegración a la unidad del rebaño[104]. Quizá la Iglesia de Constantinopla, que ocupa una situación intermedia entre Oriente y Occidente y que es, en relación con la Iglesia romana, lo que era Samaría en relación con el reino de David, comprenda un día el papel de mediadora que la compete[105]. Quizá, por otra parte, esta separación de Griegos y Latinos es un designio misterioso, como un día sucedió a las tribus de Israel. Sea como quiera, llegará la hora, acaso está ya próxima, en que hombres espirituales, suscitados por Dios como lo fueron antiguamente los profetas que anunciaron la venida del Salvador, abrirán a todos la inteligencia de los misterios. Esa será, al mismo tiempo, la hora de la reunión de los cristianos y la de la «plenitud de los gentiles»[106]. Será también el preludio de la reunión más tardía, pero vivamente deseada, con el pueblo judío. Cuando este pueblo, a quien su incredulidad había vuelto mudo como a Zacarías, haya finalmente reconocido la verdad de los misterios de Cristo, cantará como él su *Benedictus*. Habiéndose abierto a la «inteligencia alegórica», acabará por comprender que la tierra prometida y concedida a sus padres, no era esa «árida provincia de Canaán, sino la Iglesia universal de los cristianos»[107]. A veces, la impaciencia profética le hace presentir a Joaquín una vez más una conversión más próxima; en su horizonte se perfila el tiempo de la misericordia y de la consolación para todos. En todo caso, en su pensamiento ecuménico estrechamente ligado a su esquema de los tres estados, siempre engloba en último lugar a los judíos. Les reserva un lugar eminente. Ahora, sin duda, les reprocha, una y otra vez, su «perfidia» obstinada y su espíritu de contienda que obliga a ponerse en guardia contra ellos; pero también proclama su esperanza de que el Espíritu Santo los sacará de sus tinieblas para llevarlos a su luz admirable; siente incluso que el tiempo de la misericordia se aproxima para ellos: el tiempo de su consolación y de su conversión; entonces se reunirán bajo el cetro de Cristo[108]. Por su filosemitismo del porvenir incluso se ha

---

103 Ap, P. 3, f. 142 v. C, l.5, c. 92, f. 121 r.

104 T, p. 139: «Et tamen patientia ejus, qui tenet lucum Christi, patitur eos usque ad praesens, ut non excommunicati generaliter pereant, sed longanimitate expectati, redeant aliquando ad unitatem gregis...».

105 Ap, P. 1, f. 62-63. T, pp. 149, 227-280.

106 Ap, P. 6, f. 212. T, pp. 80-82, 93, 299-300. Cf. C, l.2, tr. 2, c. 8, f. 23 r: esperando que cada parte de la Iglesia, como cada parte del orden monástico, tiemble por el mal que ha hecho y glorifique a Dios humildemente por el bien que realiza.

107 AJ, pp. 86, 92, 99, 100, etc. T, pp. 19, 109, 116, 140, 300. C, l.5, c. 117, f. 131-133.

108 Ap. Introd., c. 5, f. 6 r; P. 3, f. 142 r. AJ, p. 3: «Mihi autem non modo propter istud eorum contentioni et perfidiae obviare pro viribus voti est, verum etiam quia adesse sentio tempus miserendi eis, tempus consolationis et conversionis eorum...». T, p. 80 y 140. C, l.4, c. 26, f. 54 v. La palabra *perfidi* está tomada en sentido teológico; T, p. 324: «qui unde

llegado a pensar que fuese de ascendencia judía. Y no es inverosímil, aunque el testimonio más claro a este respecto sea un aserto de Godofredo de Auxerre, autor él mismo de un comentario del Apocalipsis y enemigo encarnizado de nuestro calabrés[109].

No es éste el lugar para exponer detalladamente la actitud de Joaquín de Fiore con respecto a los cristianos de Oriente ni con respecto a los judíos. Fundado en un simbolismo bíblico y geográfico de suma ingeniosidad, su juicio, si no siempre enigmático, sí es al menos ambivalente y complejo. Está estrechamente ligado en su espíritu a su teoría fundamental de las tres etapas de la historia de la salvación. Firme sobre el principio de la autoridad de Pedro, Joaquín persiste también en creer que Dios ha querido la existencia de una «doble Iglesia» como ha querido dos «órdenes», la primera de las cuales debía sufrir con Pedro, mientras que la segunda debía ser conservada con Juan para predicar, en el ocaso (de la historia), el Evangelio del Reino, una vez más o menos extinguido el orden significado por Pedro. Persiste en ver a la Iglesia contemplativa, cuyo origen es oriental, simbolizada por el Apóstol Juan e incluso por la Virgen María[110]. Llega hasta prever que, una vez consumado todo lo que ha de consumarse en la Iglesia latina, el fervor espiritual iluminado por el Espíritu Santo retornará al lugar donde tiene su origen[111]. Pero no hay que confundir esta Iglesia original con la Iglesia griega; ésta no tiene por símbolo ni a Juan ni a la Virgen María, sino a Andrés, a quien el Evangelio presenta como eclipsado por Pedro[112]. En todo caso y por el momento, los griegos son «rebeldes» y en el último de sus escritos, que quedó incompleto, Joaquín de Fiore es con ellos más severo que nunca[113].

El único antecedente un poco preciso que se hubiese podido asignar a la innovación de Joaquín de Fiore es mucho más antiguo que todos los que se acaban de ver. Se trata del movimiento montanista, que había encontrado en Tertuliano, al mismo tiempo que su apología, su expresión más genuina. Conviene aún observar que el contexto espiritual es totalmente diferente de una y de otra parte. Según sus discípulos, como es sabido, Montano pretendía ser el órgano del Paráclito; él en persona inauguraba la nueva era, la

debuerunt proficere in spiritali doctrina, inde naufragaverunt circa fidem»; cf. pp. 19, 71, 322. Cf. MANSELLI, *La polémique contre les Juifs dans la polémique antihérétique*, Fanjeaux, 12, pp. 251-267.

109 B. HIRSCH-REICH, *Joachim und das Judentum*, en *Judentum im Mittelalter*, ed. P. Wilpert, Berlín, 1966, pp. 228-263. BLOOMFIELD, pp. 272-287. BUONAIUTI, T, p. 116, nota. MOTTU, pp. 164-165. B. 1181.

110 T, pp. 32-33. In Ap, f. 142.

111 *Op. cit.*, p. 98: «...Et cum omnia erunt consummata quae erunt consummanda in Ecclesia latina, revertetur iterum ad eam Ecclesiam, unde sumpsit originem».

112 T, pp. 178-179.

113 T, p. 12: «Si populis Graecorum non subtraxisset se ab opere pietatis, etc.».

edad anunciada, no sólo por San Juan, sino también por San Pablo que había dicho: «Cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto»; texto que será uno de los preferidos por Joaquín. De donde (proviene) una anarquía espiritual, en un desbordamiento de visiones y de éxtasis [114]. Tertuliano había justificado esta explosión, pero velando su carácter frenético, en fórmulas lapidarias. No se había contentado con tratar a sus adversarios de «psíquicos» y de oponer la «ecclesia spiritus per spiritualem hominem» a la «ecclesia numerus episcoporum» [115]; había elucubrado sobre el paso de la una a la otra. A ello le impulsó quizá su doctrina trinitaria, en la que el término *persona* quedaba todavía unido a la «economía» [116]. Lo cierto es que había utilizado el tema antiguo de las edades del género humano (o de los períodos del cosmos) en correspondencia con las edades del individuo: «rudimenta-infantia-juventus-maturitas», pero olvidando el quinto, el de la vejez y la decrepitud. Evocando las etapas del crecimiento de un árbol, él había escrito en el *De virginibus velandis:*

> Nada es válido sólo en su edad, cada cosa espera su tiempo... Mira cómo la criatura misma llega a traer su fruto... Igual sucede con la justicia, porque justicia y creación tienen un mismo Dios. Ella se apoyaba en sus principios *(rudimenta)* sobre el temor natural de Dios. Luego, por la Ley y los profetas, avanzó hacia la infancia *(infantia);* más tarde, por el Evangelio, entró en el fervor de la juventud *(juventus);* y ahora, por el Paráclito, se dispone a la madurez *(maturitas)* [117].

Y en el *De monogamia*, anterior: «Si Cristo suprimió lo que Moisés había prescrito... ¿por qué el Paráclito no aboliría lo que Pablo aún había concedido?» [118].

«Basilio de costumbres y creencia, explica Anitchkof, Joaquín va a transformar el montanismo tradicional en una verdadera filosofía de la historia» [119]. Y esto es formar una cadena imaginaria, tanto más cuanto que los montanistas querían, sin duda, autorizar, por la efusión del Espíritu, una liberación de orden individual más que anunciar un nuevo período histórico [120]. Hasta las formulaciones más tajantes de Tertuliano quedan atenua-

---

[114] EUSEBIO, *Hist. eccl.* l.5, c. 16. Didimo, Epifanio, etc. Textos en P. de LABRIOLLE, *Sources de l'hist. du montanisme,* Friburgo, 1913. Resumido en J. DANIÉLOU y H. I. MARROU, *Nouv. hist. de l'Église,* Seuil, t. 1, pp. 135-154.

[115] *Adv. Praxeam,* c. 1, 6-7. *De Pudicitia,* c. 21, 16-17.

[116] Cf. DANIÉLOU, *Origines,* pp. 293-294. «Tertuliano no pudo por menos que pertenecer a un mundo teológico en el que la generación del Hijo permanece de todas formas en relación con la creación del mundo, etc.».

[117] *De virg. vel,* c. 1, 8-10. Cf. D. *Origines,* pp. 184-185.

[118] «Si enim Christus abstulit quod Moyses praecepit..., cur non et Paraclitus abstulerit quod Paulus indulsit?». C. 4, 3. Cf. *De exhort. castit., De jejuniis,* 12.

[119] *Op. cit.,* pp. 168-169.

[120] Cf. BLOOMFIELD, p. 275: «It was oriented individually and morally, rather than socially and historically».

das por este contexto. Cuando describe las cuatro edades de la «justicia», parece acertado poner una cesura tan fuerte entre el Evangelio y la edad del Paráclito, como entre la Ley y el Evangelio; pero poco después concluye más modestamente: «Hic (Paraclitus) erit solus a Christo magister et dicendus et verendus; non enim ab se loquitur, sed quae mandantur a Christo»; y un poco antes, casi de la misma manera que lo diría Anselmo de Havelberg: «Regula quidem fidei una omnino est, sola immabilis et irreformabilis... Hac lege fidei manente, caetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis»[121]. Tales explicaciones no permiten ver en Tertuliano a un verdadero precursor de Joaquín de Fiore en la proclamación de una era del Espíritu.

Sin que sea tampoco cuestión de filiación, se vería más bien revivir algo de montanismo —aunque con consecuencias morales bien distintas y frecuentemente opuestas— en los comienzos del siglo XIII, en los discípulos de Amalrico de Bena, a quien no se puede pasar por alto en una historia del joaquinismo; pues sus respectivas historias aparecerán frecuentemente mezcladas (aunque sin razón). Véase, en efecto, cómo es expuesta su doctrina por Guillermo de Armórica en su Crónica del reinado de Felipe-Augusto: condenado para toda su vida, Amalrico había terminado por retractarse.... «Pero después de su muerte, un cierto número de hombres, infectados de su venenosa doctrina, se pusieron, para repudiar a Cristo y rechazar los Sacramentos del Nuevo Testamento, a fabricar errores nuevos nunca oídos e invenciones diabólicas. Entre otros errores, se esforzaban sin pudor en probar que el poder del Padre ha durado tanto como estuvo en vigor la ley mosaica; puesto que está escrito: "al llegar las cosas nuevas, sean rechazadas las antiguas", después de la venida de Cristo todos los Sacramentos del Antiguo Testamento desaparecieron, y la nueva Ley estuvo en vigor hasta estos tiempos. Añadían que, en estos tiempos, los Sacramentos del Nuevo Testamento llegaban a su fin, y que el tiempo del Espíritu Santo había comenzado: en adelante, confesión, bautismo, eucaristía, y todo lo demás sin lo que no es posible la salvación, no tendrían ya razón de ser; cada uno podría salvarse por la sola gracia interna del Espíritu Santo, sin acto exterior alguno»[122].

El propio Amalrico, universitario parisino, parece haber sido, sobre todo, un dialéctico. Nada indica que tuviera alguna relación con Joaquín de Fiore, ni siquiera que conociera algo de su doctrina. ¿En qué medida la secta, en principio envuelta en secretos, formada tras su muerte por un grupo de

---

[121] *De virg. vel,* 1, n. 4, 5 y 11.

[122] *Gesta Philippi Augusti Francorum regis, auctore Guillelmo Armorico,* ipsius regis capellano. *Recueil des historiens des Gaules et de la France,* t. 17, nueva ed. bajo la dirección de L. de LISLE, 1878, p. 85. En el mismo volumen, p. 596, trad. francesa antigua: Las gestas de Felipe-Augusto, etc., c. 3, n. 1.

discípulos, sigue realmente sus enseñanzas? No se puede saber. En las crónicas de la época se exageran o deforman poco a poco los relatos concernientes a estos Amalricianos y a sus fuentes (Santo Tomás no hablará de ellos sino con prudencia)[123]. Parece cierto que practicaban un panteísmo anticlerical y libertario, análogo al de muchos movimientos «espirituales» del siglo XII, fundándole sobre el «Deus omnia in omnibus» de San Pablo[124]. Condenados en 1210 en París por el Arzobispo de Sens, lo fueron de nuevo en 1215 por el cuarto concilio de Letrán (condena curiosamente establecida, pero sin indicación de lazo alguno con la de la doctrina trinitaria de Joaquín). El hecho de que la teoría de las tres edades se haya encontrado rápidamente amalgamada a «esta herejía impía y muy perversa», como se ve a través de la crónica de Guillermo de Armórica y el tratado de Cesáreo de Heisterbach, parece atestiguar solamente la rapidez con que se había difundido el joaquinismo[125]. Sin embargo, a pesar de ciertas mezclas, la posteridad de los Amalricianos será muy distinta a la de Joaquín de Fiore. Pronto se la volverá a encontrar —sin que tampoco esta vez puedan establecerse lazos de filiación histórica— en las diversas variedades de los «Hermanos del libre Espíritu»; los primeros de que tenemos noticia se llamaban precisamente «Hermanos del Nuevo Espíritu». Para ellos, el Padre habría estado encarnado en Abraham y su descendencia, el Hijo en Cristo y los cristianos, y el Espíritu Santo lo estaría en los «Espirituales»; lo que precisa, en un sentido más inquietante, la fórmula de sabor joaquinita que reservaba contra ellos en 1210 el concilio de París: «...Item Filius usque nunc operatus est, sed Spiritus Sanctus ex hoc nunc usque ad mundi consummationem inchoat operari»[126].

Si hay que destacar, pues, el montanismo como fuente auténtica de la teología de la historia elaborada por Joaquín, tampoco pueden aceptarse los nombres de Hipólito o Gregorio Nacianceno; como observa Bloomfield[127], estos autores no hablan de una revelación progresiva (nocional) del Espí-

---

[123] «Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum, et haec dicitur fuisse opinio Amalricianorum». *Prima*, 3, a. 8.

[124] Cf. la Crónica de MARTINUS POLONIUS, O. P., l. 4, p. 393: «Sic dixit esse unum et omnia esse Deum. Dixit etiam Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium». Citado por ANITCHKOF, *op. cit.*, p. 276; etc. H. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne du XIVme. siècle*, Alcan, 1900, pp. 1 a 75. G. C. CAPELLE, *Autour du décret de 1210*, 3: *Amaury de Bène, étude sur son panthéisme formel;* Bibl. thomiste, t. 16, 1952. M. Th. D'ALVERNY, *Un fragment du procès des Amauriciens*, en AHDL, 1951, pp. 325-336. El amalricense Bernard se creía incombustible, según se cuenta, ya que parte de su ser era Dios: G. THÉRY, *David de Dinant*, 1925, p. 47.

[125] Así era conocido en Inglaterra desde los principios del siglo XIII.

[126] Sobre estas «novae haereses de novo spiritu»: DÖLLINGER, *Beiträge...*, t. 2, *Dokumente*, Munich, 1890, pp. 389-402 y 416-417. DELACROIX, *op. cit.*, pp. 53 a 75; cf. pp. 42-43. V. también Cl. BEAUMKER, *Beiträge z. Gesch. der Philos. des Mittelalters*, t. 24, Munster, 1926.

[127] *Loc. cit.*, pp. 284-285. Cf. HIPÓLITO, *Contra Noeto*, 14; PG, 10, 821, 2.

ritu Santo, más que en el interior del Nuevo Testamento, sin ninguna superación de la revelación de Cristo; e incluso lo esencial de ese progreso, para Gregorio, se limita a la era apostólica [128]. Por otra parte, esta revelación progresiva del Espíritu Santo como persona no le interesa a Joaquín. Con mayor razón no nos detendremos en el nombre de Orígenes, que menciona él «Evangelio eterno» del Apocalipsis en su acepción más tradicional, y del que Joaquín dice, como muchos de sus antecesores, con una sentencia que habría que aplicarle a él con mejor razón, que por haber intentado inmoderadamente educar «según el espíritu» al pueblo cristiano, «erró en el camino» («defecit in via») [129].

---

[128] Cf. LUNEAU, *op. cit.*, pp. 155-159. M. JOURJON, en Gr. NACIANCENO, *Discours* 27-31, ed. P. Gallay, SC, 250, 1979, pp. 55-56.

[129] T, p. 73. Cf. EM, t. 4, pp. 488-494.

II

La «concordia» y el «tercer estado»

Así pues, dejando de lado las «fuentes inciertas o controvertidas», así como las asimilaciones forzadas, retengamos que la raíz *lógica* —no decimos la ocasión histórica o el origen psicológico— [1] de la teoría de las tres edades hay que situarla, en Joaquín, en su primer principio de exégesis, a saber, en su idea de una «concordia», por decirlo así, letra por letra, entre los dos Testamentos. Ciertamente, podía encontrar más de una ilustración en la práctica exegética anterior, pero él fue el primero en sistematizarla de una forma original, es decir, que lo hizo contra la doctrina de la inteligencia espiritual que reinaba en la Iglesia desde hacía doce siglos. Se puede hablar en este caso de la sustitución de una doctrina por otra. Emprende una obra que será enteramente, en su base y en gran parte de sus desarrollos, una «assignatio concordiae duorum testamentorum» [2]. Ahora bien, eso es, en su pensamiento, algo totalmente distinto de lo que se llamaba desde siempre concordia o armonía de los dos Testamentos. El propio Joaquín se explica muy bien desde el umbral de sus dos primeras grandes obras: en el prefacio

[1] Sobre esto, cf. Joseph RATZINGER, *Le Dieu de Jésus-Christ*, trad. Y. y M. N. de Torcy, col. Communio, Fayard, 1977, pp. 111-115. El cap. 3 de este pequeño libro contiene un buen resumen de la doctrina de Joaquín, [en castellano: *El Dios de Jesucristo*, trad. de L. Huerga; Sígueme, Salamanca, 1980 *(ndt)*].

[2] Ap, introd., c. 6 (f. 6-9), y toda la *Concordia*. Son las dos primeras grandes obras de Joaquín. Una buena explicación del procedimiento en SIXTO DE SIENA, *Bibliotheca sacra*, l.4; t. 1, Lyon, 1575, p. 276.

de la *Concordia*, que —más aún que la breve Epístola que la precede en las ediciones de Venecia, llamada *Epistola synodalis*, dirigida a todos los que hayan leído la carta de Clemente III al autor— puede ser considerada como su «testamento espiritual»[3], lo mismo que en el *Liber introductorius* al comentario al Apocalipsis. En el segundo libro de la *Concordia* añade: «Quia sunt nonnulli qui hoc ipsum putant esse concordiam quod spiritualem intellectum, qui proprie dicitur allegoria, primo necesse est ut ostendamus quid distet inter concordiam et allegoriam»[4]. Lo explica con insistencia: la concordia de que se trata no es, para él, una relación directa de la letra o de la historia con la alegoría («allegoria facti», o sentido espiritual de la Antigua Alianza); es, estrictamente, una «concordia litterae». Lo que él intenta, precisa desde su Prefacio, es componer «una obra a partir de las viejas y nuevas historias» («ex veteribus et novis historiis») y aseguraba poder mostrar esas dos series de historias correspondiéndose la una con la otra como las dos ruedas del carro de Yahvéh en Ezequiel, o como los dos querubines que se miran cara a cara por encima del Arca. Hacia el final de este prefacio, el sumario indicado de los libros 2º, 3º y 4º, no es menos explícito: generación tras generación, hay una maravillosa concordancia entre la primera historia y la segunda; y así es como de una y otra «letra» podrá desprenderse maravillosamente la inteligencia espiritual[5].

Tal correspondencia, llamada también «consonantia» o «similitudo aequae proportionis», no es solamente general: a cada personaje corresponde un personaje; a cada guerra, una guerra, etc. El *Liber figurarum* contiene dos cuadros recapituladores por partida doble, uno de los cuales da la concordia de las personas, y el otro la concordia de las persecuciones[6]. La misma obra de la *Concordia* expone con todo detalle y con incontables sutilezas[7] (de las que Joaquín no tenía el monopolio en su época), la «serie de concordancias» entre los hechos de la historia de Israel y los de la historia de la Iglesia, particularmente de la de Italia. La exégesis comprendida de este modo no es ya la búsqueda de un ahondamiento espiritual que

---

[3] Cf. B, DS, 1183. Se recordará que «sólo la *Concordia* estaba acabada y sometida al examen de Roma cuando Joaquín escribió en 1200 su *Epistola prologalis*», y que si no menciona el *Tractatus*, es sin duda porque esta obra, interrumpida por su muerte, estaba todavía poco avanzada. *Ibid.* V. supra, introducción.

[4] C, l. 2, c. 1, f. 7 r. Así pues, no se podría decir, nos parece, que Joaquín introduce su doctrina «senza alcun fondamento teologico che un uso esasperato e acritico dell'allegorismo, etc». Cf. Gianni BAGET-BOZZO, *Modello trinitario e modello cristologico nella teologia della storia: Gioacchino da Fiore e Tommaso d'Aquino*, en *Renovatio*, 9. 1974, p. 45.

[5] C, prefacio.

[6] M. REEVES y B. HIRSCH-REICH, *The figurae of Joachim of Fiore*, Oxford, 1972.

[7] Jean ROUSSET, Rev. critique, 96, 1929, p. 34, señala que Joaquín parte de «dos imágenes, en general justas y bellas y que se conjugan la una con la otra», pero cada una pone en marcha «un nuevo desarrollo simbólico»; de donde «el artificio y la contorsión necesarias para las exigencias de este discurso necesariamente simétrico».

tenga su fuerza en el *hecho de Cristo*, hecho único y definitivo: es más bien, y a pesar del simbolismo que la acompaña, la solución minuciosa de un largo enigma. Es la lectura de una historia «moderna» a través de una historia antigua. La concordia que establece no es ya, en absoluto, aquella armonía que había encantado a tantas generaciones[8]. «No es ya la correspondencia de la historia con el misterio, de la figura con la realidad, de la letra con el espíritu; es el ajuste definitivo de dos letras, de dos historias, de dos espíritus»[9]. La «concordia» de Joaquín, del que puede decirse, con Henry Mottu, que «en cierto sentido todo su sistema se encuentra ya constituido *in nuce*» en su primera obra, hace de «su hermenéutica una hermenéutica nueva»[10], a pesar de algunos pasajes en que se mezclan ambas concepciones[11].

Los escritos neotestamentarios, observa Joseph Ratzinger, «no oponen ni yuxtaponen una nueva Escritura a la antigua; sino que a la *única* Escritura, es decir, al Antiguo Testamento, oponen el acontecimiento que es Jesucristo en tanto que El es el Espíritu que explica la Escritura: concepción fundamental, que caracteriza igualmente a la forma de las confesiones de fe más antiguas. La fórmula "Jesús es Cristo" no significa sino que en el Jesús histórico se realiza plenamente el anuncio del Cristo contenido en el Antiguo Testamento; es posible saber, a partir del Antiguo Testamento, quién es Jesús, y ver qué quiere decir este Antiguo Testamento a la luz del acontecimiento crístico. Esta concepción aparecía de forma muy penetrante en Pablo: él opone rotundamente la Antigua Alianza a la Nueva como *gramma* y *pneuma*, letra y espíritu, y llama al Señor con el nombre de Espíritu que hace comprender la letra, o más bien, que es su sentido, su contenido viviente (2 Cor 3,6-18)»[12]. Con las inevitables deficiencias, tanto de pensamiento como de vida, que son el patrimonio de todo individuo y de toda época, a través de los más profundos cambios históricos, esta doctrina esencial, expresión de la realidad misma de la fe cristiana y de su único objeto, se había mantenido hasta entonces. Pero he aquí que el eremita de Petralata, que madura su fundación de Fiore, parece no ver en el Nuevo Testamento, carta magna de la Iglesia actual, en cuyo seno él ha nacido, más que una segunda *letra*, en concordancia con la primera[13]. De uno y otro

[8] Gregorio PENCO, *op. cit.*, pp. 327-328. Cf. EM, t. 2. c. 5.

[9] B. D. DUPUY, en Catholicisme, t. 6, col. 882. EM, t. 3, pp. 438-446.

[10] A veces su concordia no parece diferir gran cosa de la relación tradicional entre la historia y el espíritu; así, cuando, AJ, p. 99, mostrando en las bodas del joven Tobías el signo de la unión futura entre el pueblo judío y el pueblo cristiano, él añade: «Dabimus autem vobis hoc ipsum ex Novo Testamento, ut percipiatis et vos aliquid de concordia duorum Testamentorum».

[11] P. 45 y pp. 98-123.

[12] *Révélation et Tradition*, tr. fr., DDB, 1972, p. 57. Cf. EM, t. 1, cap. 5, pp. 305 a 363.

[13] Cf. MOTTU, p. 42: «Il 'judaïse' le Nouveau Testament plutôt qu'il ne 'christianise' l'Ancien».

Testamento nos dice con una comparación musical: «Sicut flatus in tuba, ita de corde litterae spiritualis progreditur intellectus» [14]. De donde resulta inevitablemente que no se puede considerar al segundo como más definitivo que el primero. Si el Nuevo Testamento no debe ser pura y simplemente abolido, reemplazado por otro (que podría ser una tercera letra... y así hasta el infinito), puede creerse que será por fin transformado, gracias a su interpretación espiritual, íntima en su esencia, mantenida en secreto hasta entonces o superficialmente comprendida. Todos los misterios de la fe quedarán entonces «abiertos» [15]. Brotando «del seno de la letra y de la casa del Nuevo Testamento», aparecerá la verdad en su pureza manifiesta [16]. Ya lo anunció el Apóstol cuando dijo: «Cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto» [17]. Ese será el tiempo de la gran «mutación», comparable con la mutación que se produjo en tiempos de Cristo. Entonces, como está dicho en el evangelio de Juan, se verá «el cielo abierto», es decir, se abrirán las puertas de los dos Testamentos y los hombres, que no eran antes capaces de leer en ellos más que la letra exterior, penetrarán por fin en su sentido íntimo [18].

Joaquín de Fiore está convencido de que ese tiempo llega, anticipado ya por algunos «hombres espirituales» [19]. «Si lo anuncio con audacia, no lo hago empero sin sapiencia, pues digo lo que en verdad siento» [20]. Tras los dos primeros cielos, el cielo del Antiguo Testamento, fundado por los Patriarcas, y el del Nuevo Testamento, fundado por los Apóstoles, despunta ya la aurora del tercero (percibida ya secretamente en una línea de contemplativos), el cielo de la inteligencia espiritual. En su claridad vamos por fin a dejar «este Egipto del siglo presente» para entrar en el «estrecho camino del desierto» que debe conducirnos a la Jerusalén espiritual. Después del tiempo de Abraham, seguido del tiempo de Isaac, he aquí el tiempo de Jacob. Después de los días de Saúl, seguidos de los días de David, he aquí los días de Salomón. O también, después de la fecundidad laica significada por la descendencia de Abraham, después del orden de los clérigos simbolizado por Moisés y Aarón, he aquí la era de los monjes que se dilatará bajo el

[14] Ap, f. 127 v.

[15] C, l.5, c. 67, f. 96: «In tertio statu nuda erunt mysteria et aperta fidelibus».

[16] *Ibid.*, c. 73, f. 101: «Apparebit veritas manifesta procedens de ventre litterae et de domo novi testamenti, etc.».

[17] Psalt, f. 275. T, pp. 71-72, etc. Cf. 1 Cor 13, 9-12. A Joaquín le complace aplicar este texto a su tercer estado. No obstante, véase T, p. 7.

[18] T, p. 190: «Quid est videre caelum apertum (Jo 1,51), nisi vetus et novum Testamentum, quae animalibus hominibus clausa sunt, amota janua litterae, interius intueri?».

[19] C, l.2, 1, c. 7, f. 9 r: «Littera veteris Testamenti fuit populo Judaeorum; littera novi, populo Romano. Spiritualibus autem viris, spiritualis intelligentia, quae ex utraque procedit».

[20] C, l.5: «Etsi audacter, non tamen insipienter dico, hoc etenim dico quod veraciter sentio: prope est tempus...». Este texto será citado en el Protocolo de Anagni: Archiv. 1, p. 136.

signo de Elías y Eliseo. Al duro trabajo de las manos y luego a la lectura asidua, o al temor del Dios de Israel y más tarde a la recepción sumisa de la doctrina enseñada por Cristo... va a suceder bien pronto la explosión de la alegría en la inteligencia, la explosión del libre júbilo... La hora de la apertura del sexto sello está próxima[21]. Esto es lo que nuestro exegeta se esfuerza en demostrar continuamente, multiplicando las tríadas a imagen de la Trinidad —«tria tempora ad similitudinem trium Personarum»[22]—, entregándose (la expresión es de Buonaiuti) a una verdadera «orgía simbólica»[22 bis]. Orgía lúcida, por otra parte, ya que no sobria. La «genial extravagancia» de Joaquín no es solamente una «imaginación desorbitada»; la construcción de su «andamiaje» obedece a una suerte de lógica[23]. Este pensamiento aberrante engendra sin cesar, para nutrirse, símbolos y «tipos» que se ensamblan, se entrecruzan, se armonizan entre sí; su larga serie, en su extrema complejidad unida al juego de los nombres, está siempre claramente ordenada hacia su finalidad. Y tampoco carece de intención el que Joaquín hable especialmente de la multiplicidad de la inteligencia espiritual, porque bajo todas sus formas y a través de todas sus combinaciones, ella tiende siempre a mostrar «quo tendit santus Spiritus»[24] y, por consiguiente, a descubrir, en la sucesión de las obras divinas, «un cierto orden vivo»[25].

Joaquín de Fiore se guarda bien de aspirar al título de profeta[26], que otros le atribuirían pronto en vida y que Dante consagrará. El heraldo del signo del Espíritu ha podido tener, como Descartes, su iluminación; sin duda tuvo varias. El mismo cuenta aquella que le fue concedida un día cuando llegaba al coro, lleno de ansiedad, para confirmar su fe en el misterio de la Trinidad[27]. Sin embargo, no es propiamente un visionario. Ni tampoco un «místico», en el sentido corriente de la palabra. Está persuadido solamente de haber recibido de lo Alto una vez súbitamente —«en medio del silencio de la noche, a la hora en que se piensa que nuestro León de Judá resucitó de entre los muertos»— un «espíritu de inteligencia» para

---

[21] Psalt, f. 253. Ap. f. 102 ss., etc. Cf. T, p. 195: «Monachorum ordini convenit intellectus (prioris et novi testamenti)».

[22] C, l.4, c. 2, f. 44.

[22bis] T, p. XLVII: «L'orgia simbolistica di cui s'inebria lo spiritualismo a oltranza di Gioacchino, vuole essere infatti, alla lettera, il rito d'iniziazione a una nuova "epifania" della "buona novella"».

[23] Cf. M. D. CHENU, prefacio a H. Mottu, pp. 7 y 8.

[24] T, p. 25: «multiplex spiritalis intellectus...» Remite al l.2 de Psalt, que trata de ello ampliamente, f. 255 a 267. C, l.3, 1, c. 11, f. 30 v.

[25] T, p. 16: «Certus autem et aequalis numerus datus est singulis trium aetatum, ut intelligamus esse quemdam viventem ordinem in operibus divinis, per quem possint multa comprehendi in temporibus suis».

[26] Ap, f. 175, etc.

[27] Psalt, prefacio; f. 227.

escrutar las Escrituras, espíritu que debe ejercerse en provecho de los fieles, especialmente en aquello que concierne a los «extrema tempora»[28]. Lo explica con cierta solemnidad en el prefacio de su *Concordia*[29] y lo precisa en la conversación que tuvo, sin duda en Roma, con Adán de Perseigne en 1195 ó 1196[30]. Guillermo de Auvernia hará claramente la distinción diciendo de él: «Non erat ei datus spiritus prophetiae, sed spiritus intelligentiae»[31]. Igualmente Roberto de Auxerre y Adán de Marsh[32]. Sin embargo, no hay que llevar demasiado lejos la distinción, puesto que, a los ojos de Joaquín, esta «inteligencia» de la Escritura es un don de Dios. No es simplemente el fruto de una investigación científica: es «esa estrella resplandeciente», análoga a la que otrora guiara a los Magos, «sin la que aquellos que quieren leer las Escrituras andan a tientas, entre tinieblas, y no encuentran el camino de la verdad»[33]. Si Joaquín ha «encontrado la clave de David», si ha llegado «hasta la médula» de la sabiduría escondida en los Libros santos, es porque no se ha fiado, como tantos otros y como él mismo lo había hecho al principio, de sus solas fuerzas naturales, sino de la gracia de Cristo; ha comprendido que no basta sólo el «exercitium lectionis». Y así, después de haber abatido la audacia y la presunción de los intelectuales de su tiempo, siempre enemiga de la piedad, puede decir, no sin orgullo, que él «no está privado del todo de la inteligencia nacida del santo óleo» derramado un día sobre el Hijo unigénito y sobre sus Apóstoles[34]. Por su nueva exégesis inspirada (modestamente él dice: «novo saltem genere exponendi»), que le permite vislumbrar el porvenir, espera despertar a los amodorrados espíritus de su tiempo que, tras una larguísima costumbre, han envilecido en cierta forma los consejos de los antiguos Padres[35]. Por-

---

28 F 1: «Non a fructu operis ociosum existimo ea quae de temporibus extremis superna mihi indigno dispensatio credidit ad cautelam reserare fidelium».

29 «Ego, Joachim, circa medium, ut opinor, noctis silentium, et hora qua Leo noster de tribu Juda resurrexisse extimatur a mortuis, subito... etc.».

30 «Respondit se neque prophetiam, neque conjecturam, neque revelationem de his habere; sed Deus, inquit, qui olim dedit prophetis spiritum prophetiae, mihi dedit spiritum intelligentiae, etc.». Proposición recogida por RALPH de COGGESHALL, *Chronicon anglicanum* (Rerum Brit. medii aevi scriptores, t. 69, p. 68).

31 *De virtutibus. Opera,* 1974, t. 1, p. 152.

32 Cf. EM, t. 3, pp. 485-486.

33 T, p. 69.

34 Psalt, pref.: «Et multi quidem desiderantes sapientiam, dederunt studium lectioni, instituerunt doctrinae, nec tamen ad ipsius medullam pervenire permissi sunt; quia non sunt arbitrati intrandum esse per gratiam... Non enim invenerunt clavem David... Eram aliquando ipse anxius ad verba Deia, et quaerebam per exercitium lectionis ad veritatis notitiam pervenire. (Pero después de haber cambiado de método) nom omnino eram expers ab intellectu olei sancti...»; f. 227 r. Cf. f. 229 v: «O humana temeritas!, o inimica semper humanae pietati praesumptio!...» T, p. 282.

35 C, prefacio; y también: «Nec ipsi qui post Patres sorte serotina vocati sumus, aliquid nobis arrogare valemus...».

que ciertamente se sabe uno de «esos hombres espirituales», de los que siempre hubo, el último sin duda de la serie anterior a la «fructificación» de la era del Espíritu y de la libertad:

> A causa de la autoridad del Padre y del nacimiento del Hijo, han sido elegidos dos pueblos para mantener la fe en el Dios único, bajo los dos Testamentos sucesivos... y a causa del conocimiento del Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, de estos dos pueblos han surgido algunos, tanto bajo el Antiguo Testamento como bajo el Nuevo, que permanecen firmes en la doctrina de los hombres espirituales, en quienes se encuentra aquella perfección de la que dice el Apóstol: Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad[36].

Queda aún el que nuestro exegeta no quiere ser otra cosa, a su manera, que un exegeta. Su pretensión es fundar sus explicaciones del texto sagrado —aunque en un lenguaje que él llama «rusticus et impolitus»— sobre documentos «ciertos e indiscutibles»[37]. No tiene como misión traer al mundo, ni siquiera anunciarle, un tercer Testamento: «Testamenta non tria, sed duo». Menos ambicioso en apariencia, su proyecto es, en realidad, más radical. El descubre, a través de esta observación, que el Nuevo Testamento es «geminum et quasi duplex»: en efecto, «no solamente el Hijo ha aparecido en la carne; sino que el Espíritu se ha dignado revelarse a los hombres en la paloma y en el fuego...; este tiempo, llamado de la gracia, se divide pues en dos porciones de tiempo, distinción absolutamente necesaria»; hay en realidad tres estados sucesivos, entre los que reina una triple concordia; la relación del tercero con el segundo es igual a la del segundo con el primero[38]. Y así hay que rescatar, para aplicarla al porvenir, la imagen famosa que una interpretación común aplicaba desde hacía tiempo

---

[36] C, l.2, tr. 1, c. 30, f. 19 r. Puede notarse aquí una analogía de vocabulario con san Agustín. A Julián de Eclane, que se apoyaba en los «magni doctores» y en su «erudición», en la «abundancia de los grandes ingenios», Agustín no cesaba de oponer los «varones espirituales», aquellos que «in tantum vident, in quantum moriuntur huic saeculo»; sólo, respondía él, «esos hombres espirituales han adquirido un conocimiento perfecto de las Escrituras». Pero esto era siempre con la intención de defender «la recta y antigua fe» de la tradición católica, no para autorizar un nuevo método de exégesis inspirado.

[37] Ap, prol., f. 2: «...etsi sermone rustico et impolito, certis tamen et necessariis probare me posse arbitror documentis, si tamen ille affuerit, qui praesumentes in seipsis irridet et linguas infantium cum sibi placet facit disertas...». —Nos parece que sería excesivo decir que su lenguaje es habitualmente «lírico y poético» (CAMPAGNOLA, p. 10).

[38] Ap, introd., c. 6, f. 6: «...pro eo quod non solum Filius in carne apparuit, verum etiam et Spiritus sanctus revelari dignatus est hominibus in columba et igne... Tempus istud quod dicitur gratiae in duas temporum portiones distinguitur, quod omnino necessarium est. Invenimus in tribus statibus magna quaedam opera Domini distincta proprietatibus suis, in quibus trinam concordiam oporteat assignari... Aequa (relatio est) secundi status ad primum, et tertii ad secundum, etc.».

al pasado —un pasado que permanecía y que debía fructificar a cada generación en un presente definitivo—, es decir, a la venida de Jesucristo y a su acción de transformación permanente en el seno de su Iglesia: «Cum venerit tempus illud, *aqua evangelicae lectionis* convertetur in vinum»[39]. Semejante exégesis hubiera parecido blasfema a Orígenes o a San Agustín, e incluso a San Bernardo: implica, en efecto, una superación de la Iglesia de Cristo por un estallido de sus estructuras presentes, tanto mentales como institucionales. La meditación de Joaquín sobre la Escritura no le hace entrever un nuevo evangelio histórico; le descubre la aproximación al seno mismo de la historia de una «prodigiosa palingenesia»[40] de la que debe emerger en verdad «otra Iglesia»[41] portadora del «Evangelio Espiritual de Cristo», o más exactamente quizá, de ese «Evangelio en espíritu»[42], «procedente del Evangelio de Cristo». Entonces, el Espíritu Santo, enseñándonos toda verdad, nos hará desear el día definitivo de la entrada en la gloria. Es a esto a lo que San Juan en el Apocalipsis llamaba «el Evangelio eterno»[43].

Una transformación tan radical no podrá realizarse sin choques. Por eso Joaquín de Fiore se ve obligado a prever un doble Anticristo: además del que debe venir al fin de los tiempos —«último Anticristo»[44]—, debe surgir pronto un primer Anticristo que perseguirá a la Iglesia presente, como antiguamente la Iglesia de la circuncisión fue perseguida por Vespasiano y por Tito; pero una gran alegría seguirá a la tristeza, como hubo una gran alegría en los comienzos de la era cristiana, «porque había nacido el orden clerical». «La madre tiene que pasar angustias para que el hijo venga a la luz»[45]. Igualmente, «cuando el Dios todopoderoso quiere destruir las cosas viejas para establecer las nuevas, permite que caiga sobre la Iglesia una persecución. Así abandona lo que debe perecer y protege lo que debe permanecer, para que el nuevo bien, si se puede decir, que hasta entonces estaba escondido en las tinieblas, salga por fin a la luz»[46], mientras que el

---

39 T, p. 191, etc. Psalt, f. 260. Comentario en MOTTU, pp. 180-186.

40 E. BUONAIUTI, AF, introd., p. XIX. Frecuentemente encontraremos esta palabra en la continuación.

41 La expresión, que es de H. MOTTU, no parece demasiado fuerte. Cf. T, p. 195, sobre la «nova religiosorum Ecclesia».

42 La comisión de Anagni retendrá estas dos fórmulas en su Protocolo. Cf. T, p. 304: «Evangelium spirituale».

43 Psalt, p. 260: «...Propter hoc enim veritas ipsa dicit: cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit eos omnem veritatem; et ut... commutans quasi aquam in vinum inebriaret electos, adjecit etc».

44 Aquel que vendrá al final del «tertius status» y que será el jefe del ejército de Gog. En sí misma, la idea no es propia de Joaquín.

45 T, p. 42: «Secutus est partus Synagogae in excidio quod passa est Jerusalem sub Vespasiano et Tito, in quo etsi ecclesia circumcisionis contristata est, quia venit hora ejus, magnum tamen gaudium factum est post tristitiam, quia natus est ex eo ordo clericalis in mundo».

46 *Ibid.*, p. 43.

pseudo-evangelio del hijo de la perdición y de sus profetas será para siempre rechazado y destruido[47]. La Iglesia nuestra madre, que es la nueva Jerusalén, deberá sufrir primero los asaltos de la nueva Babilonia. Por los cuatro puntos cardinales, se ve actualmente rodeada de pueblos infieles y feroces dispuestos a, cuando llegue el momento, precipitarse sobre ella...[48]

Sin duda, bien sabe Joaquín que el cuerpo de la Iglesia, en este siglo, sufre también sus propios males. No repara en criticar, cuando se le presenta la ocasión, los abusos, los pecados que observa en el estado presente de esta santa Jerusalén[49] y que pueden interpretarse como signo de su envejecimiento[50]. Fustiga con vehemencia a «los hijos de Leví que engordan con la sustancia del Crucificado»; se aflige al ver monjes cuya vida es totalmente secular; desenmascara aquí y allá al Anticristo que reina en la «sinagoga de los soberbios»[51]. Pero estas críticas de orden moral[52] ocupan poco espacio en su obra y «no van tan lejos como las de otros muchos autores medievales»[53] cuya fidelidad a la institución de la Iglesia es perfecta. Si fustiga más particularmente el orgullo de ciertos intelectuales es porque los cree incapaces, dice, de preparar la novedad esperada: igual que el paso de la primera a la segunda Iglesia, el paso de la segunda a la tercera no se realizará «en la sublimidad de los discursos, sino en la fuerza del Espíritu Santo»[54]. Si quiso restablecer en Fiore el ideal benedictino y cisterciense, no fue tanto en el espíritu de un retorno al pasado cuanto en vistas al porvenir, del que San Benito era, a sus ojos, «el iniciador». Al contrario que los reformadores de su siglo, cuyo leit-motiv era únicamente, para clérigos y monjes, sin perjuicio de adaptaciones, la «vita apostolica», él explica, oponiendo el ser que «parecía un hijo de hombre», al ángel que «salió del templo que está en el cielo» (según Ap 14,14-15), que el primero de los dos significaba «el orden de los hombres perfectos que llevaban la vida de Cristo y de los Apóstoles», como venía sucediendo largo tiempo, mientras que el segundo significa el surgimiento súbito de un nuevo «orden de eremitas, émulos de la vida de los ángeles»[55]. Según otro simbolismo, los

[47] Ap, introd., c. 5, f. 5 r: el tercer estado comenzará «evacuato et destructo pseudo-evangelio filii perditionis et prophetarum ejus». Cf. P. 6, 1, f. 191-192.

[48] Ap, P. 3, f. 134 v.

[49] Psalt, f. 276 v. Jerusalén no es despreciada más que cuando es opuesta a Belén: residencia del orgulloso Herodes y de los doctores hinchados de su ciencia, mientras que Belén, donde nace Jesús, es el lugar de los humildes, donde los Magos se dejan instruir por el maestro de los pequeños: T, pp. 68-69.

[50] Así, C, 1.4, c. 24-25, f. 53-54.

[51] T, pp. 68 y 242-245.

[52] En *Ecclesia spiritualis* (1934) «resumiendo los puntos de vista de Joaquín (pp. 46-48), Ernst BENZ simplifica a ultranza la cuestión de su actitud respecto a la Iglesia de la segunda edad, de suerte que es casi una caricatura»: MCGINN, p. 26.

[53] B, DS, 1182.

[54] T, p. 284; cf. 258.

[55] Ap, f. 175-176: «Ut in eo qui erat similis filio hominis aliquis ordo futurus perfectorum

«hombres espirituales» por venir son comparables a los ángeles de que habla luego el Apocalipsis (14,17-18): el uno sale del templo, el otro del altar; ellos coexistirán, unos en el espíritu de Moisés, que es un espíritu de dulzura, recogiendo la cosecha de los elegidos; los otros en el espíritu de Elías, que es un espíritu arisco, haciendo la vendimia de los réprobos; simbolismo que no se aplicará plenamente más que el día del juicio final, después de la ruina del último Anticristo, y que quiere ser preventivo, pero que no deja de ser inquietante[56]. Había que citar ese aspecto furtivo del pensamiento joaquinita que podría quizá autorizar ciertas teorías de violencia revolucionaria.

Joaquín de Fiore apenas podía describir el régimen del tercer estado, colocado bajo el signo del Evangelio eterno, en su sublime simplicidad, más que en términos generales y sobre todo negativos. (Y eso es lo que da a varias de sus anticipaciones un parecido engañoso con los propósitos de falsos espirituales como los Amalricianos). «La paz y la verdad» reinarán sobre toda la tierra; la «justicia» perfecta será enseñada a todos por maestros espirituales y brillará «como el esplendor del firmamento»; la «libertad» no será simplemente la liberación de los elementos del mundo, como en los tiempos de la primera alianza, ni la liberación del pasado de la ley, como en tiempos de la segunda, sino «aquella plena libertad» traída por el Espíritu. Al tiempo laborioso de los mártires sucederá el tiempo sublime y apacible de los contemplativos[57]. «Toda figura» desaparecerá: «Cum autem venerit Spiritus veritatis et docebit nos omnem veritatem, quid nobis alterius de figuris?», etc. No será ya éste el tiempo de la Iglesia de los sacerdotes, cuya misión ya estará acabada; desaparecerán los sacerdotes, porque ellos habían sido propuestos para la administración de las figuras: estaban sólo encargados de un «interim». Unos sacramentos «más grandes» y «más fuertes» sustituirán a los del segundo estado; así, al bautismo de agua, el bautismo de fuego en el Espíritu[58]. A la «Ecclesia clericorum» sucederá la «Ecclesia contemplantium». A la Iglesia que es, durante esta época de transición, una mezcla de «laborantes» y de «quiescentes», sucederá la pura

---

virorum servantium vitam Christi et apostolorum intelligendus est, ita in angelo qui egressus est de templo quod est in caelo, aliquis ordo eremitarum? emulantium vitam angelorum...» El uno «continue manifestus apparet»; el otro «de caelo in quo manebat occultus velut repente egressus est».

[56] «In tempore illo quod vocatur dies judicii», «post ruinam Antichristi»... «Erit ergo ille ordo tamquam mitior et suavior ad colligendas segetes electorum velut in spiritu Moysi. Iste vero ferocior et ardentior ad colligendam vindemiam reproborum, ac si in spiritu Eliae». Ap, f. 176. Pero para inaugurar el tercer tiempo: «Magnus ille Elias qui venturus est, ut compleat omnia, ipsam religionem monasticam sive eremiticam inchoavit»; T, p. 195; muchas fórmulas análogas. Cf. 1.3, 1, c. 16, f. 33 r.

[57] Ap, introd., c. 5; f. 5, P. 3, f. 137 v.

[58] Cf. Psalt, f. 276 r. C, pp. 119, 176 y 256. Nos parece difícil admitir, con autores como Tondelli y Crocco, que «sacerdocio y sacramentos» subsistirían, sin más.

«Ecclesia quiescentium»[59]. Actualmente la Iglesia navega todavía sobre las dos barcas de Pedro y de Juan, pero entonces bastará sólo la de Juan. En virtud de una especie de determinismo histórico (del que Joaquín no duda que sea conducido por Dios), por un movimiento ascensional, a la edad de Pedro sucederá la edad de Juan. «Necesse est enim ut transeat significatum Petri et maneat significatum Joannis»[60].

Como el sediento del desierto se deja llevar del espejismo[61] que surge en su horizonte y cree tocarlo ya con la mano, el abad de Fiore ve brillar ante sí, como un gran lago de luz, este reino del Espíritu, cuyo tiempo le parece estar ya próximo. Pero su visión surge de las palabras de la Escritura, pacientemente escrutadas y comparadas por un método estimado «crítico», gracias a las combinaciones de las concordancias, y a la consideración de las «cinco inteligencias espirituales» o de las «siete especies de inteligencia típica» o de las doce inteligencias que proceden de la triple fuente de la letra, etc.[62]

El Padre M. D. Chenu no exageraba cuando observaba que el método preconizado por Joaquín de Fiore, con su «violenta interpretación» de los textos, conducía a no ver más que «figuras provisionales, no sólo en el Antiguo Testamento, sino también en el Nuevo»[63], y con toda razón designaba a su autor como el profeta de una «pseudo-historia»[64]. Sin duda, algunos intérpretes recientes, apoyándose a veces en nuevos documentos, se han esforzado por llevar la idea de la tercera edad a visiones más tradicionales. Unos han pensado que, en realidad, en sus descripciones del reino del Espíritu, el abad de Fiore, apuntaba, bajo una apariencia aún imaginada, a la vida eterna misma: aquella sociedad de monjes contemplativos ¿no era simplemente el símbolo de la asamblea de los elegidos en el cielo? Para otros, bajo las apariencias de un desarrollo histórico, Joaquín habría querido enumerar simplemente las etapas ascendentes de la vida espiritual; las figuras del *Liber Figurarum*, estimado como auténtico, sugerirían tres fases místicas, pero solamente dos fases históricas, antes y después de Cristo. O también, se han puesto de relieve algunos textos que permitirían entender la anunciada transformación de la Iglesia en un sentido más moderado[65].

---

59 C, f. 103. T, pp. 32 y 52, etc.

60 Psalt, f. 265. C, l. 2, tr. 1, c. 28; f. 18 r. T, pp. 240-241.

61 «Miraggio»: es la palabra que termina la introducción de Buonaiuti a T.

62 Psalt, f. 262-266. T, pp. 286-289. C, l. 5, c. 1 y 2, f. 60-61, etc. A pesar de sus pretensiones de rigor, se concede ciertas facilidades: así C, l.2, 1, c. 11; l.3, 1, c. 17; f. 10 v. y 33 v. T, p. 308.

63 *Saint Thomas d'Aquin et la théologie,* Seuil, 1958, p. 97. [En castellano: *Santo Tomás de Aquino y la Teología,* Aguilar, Madrid 1962 *(ndt)*].

64 Hist. et allégorie au XXme. s., en Festgabe J. Lortz, 1957, p. 65.

65 En la Revue critique, 96, 1929, p. 33, Jean ROUSSET DE PINA había señalado en Joaquín «cette modération, ce fond de bon sens si souvent obnubilés par les commentateurs successifs», pero también —añadiremos— por él mismo.

Dicho de otra forma, Joaquín no habría contemplado más que una especie de vasto sentido tropológico. ¿No se dice, por ejemplo, en la *Concordia:* «Non igitur, quod absit, deficiet Ecclesia Petri, quae est thronus Christi, sed commutata in majorem gloriam, manebit stabilis in aeternum» y también: «Successor Petri... elevabitur in sublime»[66]. Conforme a lo que la historia nos enseña, que nos muestra las excelentes relaciones mantenidas por Joaquín con todos los papas de su tiempo[67] (menos con Inocencio III, y ya al final, cuando éste le sometió a una investigación por medio de Adán de Perseigne), se podría concluir con Antonio Crocco que, en su pensamiento, la tercera edad debía realizar «il supremo trionfo e la massima glorificazione della Chiesa e del Papato»[68]. Sin apelar al *Liber Figurarum*, cuya autenticidad no es plenamente admitida, ni a las relaciones del abad de Fiore con el Papado, Francisco Russo, recordando que Joaquín «siempre ha precisado que los Testamentos eran dos y no tres», no niega que éste anunciara para el porvenir un tercer estado, pero sostiene que «la novedad de ese tercer estado debía consistir únicamente en la "intelligentia spiritualis" de los dos Testamentos, jamás en la sustitución por una nueva economía...; el sacerdocio de Cristo *secundum ordinem Melchisedech* no sería abolido, sino restaurado»; el Espíritu Santo derramaría más abundantemente su luz íntima sobre el espíritu de los fieles, y nacería un nuevo orden contemplativo, *altera meliori forma:* y nada más[69]. Esta era también, poco más o menos, la opinión de Foberti[70], así como la de E. R. Daniel, para quien está claro que «Joaquín dividió el período de tiempo después de Abraham en dos épocas *(tempora):* la primera, desde Abraham hasta la encarnación de Jesucristo; la segunda, desde el nacimiento de Cristo hasta el fin del mundo»[71].

Sin duda, a cada una de estas explicaciones pueden servirles de apoyo algunos textos tomados aisladamente, o algunas fórmulas generales. La terminología de Joaquín no es rigurosa, frecuentemente es oscuro, y el hecho de que mezcle sus diferentes clasificaciones no contribuye a esclarecer su pensamiento. Cuando dice que Dios «acaba cada día en espíritu lo que está escrito en la letra» en aquellos que meditan con atención las palabras

---

[66] C, 1.5, c. 62 y 92; f. 95 r y 122 v.

[67] «Todas las objeciones contra la autenticidad de las cartas de los papas, propuestas por Buonaiuti, que veía por todas partes falsedades e interpolaciones cuando se trataba de las buenas relaciones de Joaquín con el Papado, han quedado ahora refutadas». J. BIGNAMI-ODIER, *Travaux récents sur Joachim de Flore,* en la Edad Media, (Bruselas), 14ª serie, t. 7, 1952, p. 150.

[68] *Op. cit.,* pp. 32-33.

[69] *Gioacchino da Fiore,* 1953, pp. 33-34.

[70] Citado por RUSSO, *op. cit.,* p. 34.

[71] Art. citado, Traditio, 25, 1969, p. 31. El autor parece influenciado, quizá con exceso, por los estudios recientes sobre LF.

de los profetas y de Cristo[72], no reserva toda inteligencia espiritual para una edad futura, pero eso no significa que renuncie a proponer un tiempo del Espíritu en el que toda letra será reabsorbida[73]. Cuando designa al «tercer estado» como el «gran sábado que debe sobrevenir al fin del mundo», ese «último tiempo» en que, según Jeremías (31,34), todos conocerán al Señor, o cuando habla de aquello que permanece aún escondido para la mayoría bajo el velo del sacramento y que debe ser solemnemente completado «in temporibus suis»[74], se puede creer, en principio, que está aludiendo a la frontera entre el tiempo y la eternidad; pero hay que observar también que se esfuerza sobremanera en precisar: «El último día, o el fin del mundo, no debe siempre ser comprendido como el "último artículo del fin", sino más bien como el tiempo del fin (la última parte del tiempo), es decir, la última edad»: en efecto, prosigue, «costumbre es de las Sagradas Escrituras decir "día" para significar "tiempo"»[75]. Igualmente, si bien es verdad que él habla de *status* con más frecuencia que de *tempus* o de *aetas*[76], los textos muestran a todas luces que esos *status* son sucesivos y que definen perfectamente las tres grandes condiciones en que se reparte la historia de la salvación en su desarrollo terrestre. A toda la nueva alianza en Cristo le da el nombre de «sábado espiritual», sábado que no es ya «ad figuram», sino

---

[72] T, p. 275.

[73] Cf. C, l. 5, c. 74, f. 103 r y c. 89, f. 118 r: «Quod si in carne Christi littera *devoratur* a spiritu, quanto magis in aliis rebus».

[74] Ap, f. 209-210. T, pp. 57-58 y 77-78, etc. Por lo demás, él se muestra prudente con las fechas; así, Psalt, f. 276 v, después de haberse entregado largamente a cálculos simbólicos, concluye: «quamvis diem et horam (nosci) non est tuum neque meum».

[75] Ap, f. 210: «...ignorantes quod dies novissimus seu finis mundi non sit semper accipiendus pro ultimo articulo finis mundi, sed magis pro tempore finis (hoc est) pro ultima aetate mundi, sed Scripturarum sanctarum diem pro tempore solere poni...». En cuanto a la fórmula del *Liber introductorius*, c. 5, f. 5 r: «Tertius ergo status erit circa finem saeculi, jam non sub velamine litterae, sed in plena spiritus libertate», nosotros no osaríamos proponer una traducción definitiva. Se puede interpretar el «circa finem» en un sentido lato, a la manera que Joaquín nos dice que ha de ser entendido el «finis mundi», y más aún en razón del «circa». H. Mottu, p. 289, que ve en él un texto particularmente «saisissant» (sorprendente) por su radicalidad, traduce de otra manera: «En cuanto al tercer estado, se abrirá hacia el final de este siglo (de este tiempo: alusión al segundo estado) en el que estamos ya *(jam)* no bajo el velo de la letra sino bajo la plena libertad del Espíritu». Este sentido es posible. Sin embargo Joaquín dice «saeculi», y no «saeculi *hujus*», y no acostumbra a designar un «*estado*» con la palabra «*saeculum*». Por otra parte, el «jam» que sigue parece referirse más al futuro que al presente: «Tertius status *erit*... jam etc». Por último ¿se habría tomado Joaquín el trabajo de decirnos que el tercer estado comenzará hacia el final del segundo, cosa que es evidente? Tales son las razones que nos hacen dudar. Añadamos que la traducción de «*in* plena libertate spiritus» por «*sous* la pleine liberté de *l'Esprit*», nos parece tener un sabor más protestante que joaquinita.

[76] Notemos este texto de C, l.5, c. 58, f. 90 r.: «Erit siquidem *tempus* illud, *tempus* laetitiae et quietis, *tempus* de quo in spiritu dictum est in libro Geneseos: et benedixit Deus die septimo et sanctificavit illum, quia in ipso cessaverat ab omni opere quod patrarat». Citado por B, 1192. V. también infra, p. 81.

«ad veritatem»; e interpretando los cuatro imperios de la visión de Daniel (el cuarto es el de los sarracenos), explica en fórmulas muy generales, que el reino de Cristo vencerá a todos estos reinos impíos, que se extenderá finalmente él solo sobre la tierra y que así, dilatado por todas partes, durará eternamente[77]; pero estos textos van dirigidos a los judíos, a quienes se invitaba a pasar del Antiguo al Nuevo Testamento, sin abordar las distinciones ulteriores[78]. Asimismo, pueden resultar ciertamente impresionantes tantas declaraciones, tan leales como intransigentes, sobre la «Iglesia de Pedro, fundada sobre la Piedra, fuera de la cual no se puede poseer el Espíritu Santo», por su elogio de los monjes que sostienen con extremado celo la doctrina de los pontífices romanos, etc.[79] Se puede aún destacar la preocupación de obediencia y ortodoxia que volvía a Joaquín tan severo con movimientos tales como el de «Los Pobres de Lyon», de los que reprueba especialmente las críticas respecto a «los sacerdotes y al clero»[80]. Pero ninguna de esas declaraciones significa que el papel de la Iglesia romana y el servicio que se le debe, hayan de durar siempre. Hacía falta David, figura de Pedro, para dirigir el combate. Contra el último asalto, dirigido por el Anticristo, Pedro quizá sea sostenido aún, como lo fue David por sus dos amigos, por dos grupos de griegos y de judíos venidos en su socorro. Pero David ha envejecido pronto: esa será la suerte del segundo estado, del segundo orden, el de la Iglesia militante que se aproxima ya a su final. La Sulamita que se unió a David era la figura de la «nueva religión, que será totalmente libre y espiritual», en la que los pontífices romanos conseguirán alcanzar la paz de la Iglesia[81]. Pero intentando mantener su antiguo orden, «el pontífice romano comenzará a experimentar el frío de la vejez»; durante un breve período intermedio, será necesario proseguir el combate en la Iglesia, pero será aún más necesario que los religiosos pasen a ese nuevo orden de cosas prefigurado en Salomón. Entregándose a la contemplación apacible no usurparán el reino, pero imitarán a Salomón que, siguiendo el consejo de los profetas, fue designado por su propio padre para sucederle...[82] Así acabará el segundo estado, figurado en David, como había acabado el primero, figurado en Saúl. El tercer estado, figurado en Salomón, será el reino de los contemplativos, que presiden la paz[83].

---

[77] AJ, pp, 43-44, 68, 75.

[78] En Ap, el «magnum sabbatum ac si tempus paschale» no comienza sino después de la edad del Hijo: f. 12.

[79] T, p. 291; C. l. 5, c. 2, f. 93 r; etc.

[80] Ap, f. 131 r. etc. Parece que encuentra del todo natural que ciertos herejes «forte a catholicis cremati sunt igne»: 132 r.

[81] C, l.5, c. 65, f. 95: «Mulier Sunamitis, quae juncta est et non concepit ex eo, nova religio erit libera et spiritualis, etc».

[82] Aquí se inserta la frase citada más arriba: «Non igitur, quod absit, etc».

[83] C, *ibid.* Véase el Apéndice A.

Se observará además que las interpretaciones diversamente minimizantes del pensamiento joaquinita son difícilmente conciliables entre sí. A veces, incluso, un mismo intérprete sostiene, de forma poco coherente, una influencia decisiva de Joaquín sobre las concepciones cristianas de la historia y el carácter tradicional de su doctrina[84]. No obstante, no hay que asombrarse de que descubrimientos recientes, incluso todavía poco seguros, hayan obligado a reconsiderar los datos que para muchos eran definitivos. Enriquecerán, ciertamente, nuestros conocimientos y estimularán nuevas indagaciones. Es también normal que algunas interpretaciones exageradas que sesgan las anticipaciones habitualmente serenas del abad de Fiore en un sentido violentamente subversivo o anticlerical, provoquen reacciones en sentido inverso. Al escudriñar el enigmático *Liber Figurarum*, en el que Leone Tondelli, primer editor de la obra, y Antonio Crocco, han visto «la fase más evolucionada de la simbología joaquinita»[85], H. Grundmann mismo, en la última etapa de una vida de trabajo consagrada a esta figura fascinante, llegó a poner en duda la posición que había adoptado en 1927 y que conservaba todavía en 1950[86].

Por su parte, W. Bloomfield se ha preguntado si, cuando llegue el reino del Espíritu, no le correspondería todavía algún papel al Papado: quizá la Iglesia continuaría siendo presidida por un obispo de Roma purificado[87]. Raoul Manselli, basándose en algunos pasajes del *Psalterium*, observa que, para Joaquín, la Iglesia progresa y se purifica de ordinario bajo la acción del monaquismo y que exalta, a este respecto, la acción ejercida por San Benito o San Bernardo; el tercer estado con que sueña ¿no marcaría simplemente la coronación pacífica de esta influencia monástica? La Iglesia alcanzaría entonces el término de sus progresos terrestres, gracias a una orden nueva, más perfecta que las precedentes y que no sería otra que la orden de Fiore[88]. Aproximadamente, esta misma es la hipótesis que parecía adoptar más recientemente Georges Duby, al meditar sobre la extraordinaria expansión en el siglo XII de la orden cisterciense, cuyos monasterios eran tanto más atrayentes cuanto más se apartaban del mundo o se liberaban de todo ministerio apostólico: «...la orden cisterciense sueña con absorber un

---

[84] Cf. McGinn, pp. 280 y 283, sobre las interpretaciones de M. Reeves.

[85] Crocco, p. 31; cf. p. 85: uno de los cuadros del libro, *Dispositio novi ordinis*, sería una exaltación de la vida monástica y contemplativa al margen de toda idea de evolución histórica.

[86] En 1966, reeditaba su obra fundamental de 1927, *Studien über Joachim von Floris*, con un nuevo prefacio, diciendo que «muchas cosas podrían aquí ser criticadas o corregidas en base a las últimas investigaciones». Cf. McGinn, p. 263.

[87] En Traditio, *loc. cit.*, p. 266.

[88] *L'Attesa dell'età nuova ed il Giochimismo*, en *Attesa*, pp. 149-151: «...Ed abbia il suo coronamento, la sua *età nuova*, col nuovo ordine monastico, col più compiuto e perfetto; proprio quello *fiorense*».

día en sí a la sociedad entera —y pronto el abad cisterciense Joaquín de Fiore podrá predecir la inminente llegada de esta conquista total»[89]. ¿No era ya éste, sin especulaciones arriesgadas, pero también sin realismo, el programa de un Pedro Damiano, que hubiera querido «transformar el mundo en un enorme eremitorio», o el de un Romualdo, que proclamaba abiertamente este ideal?[90]. Así, según el *Liber Figurarum*, las tres categorías de cristianos proseguirían su carrera normal en una estructura eclesial sin cambios, pero bajo la influencia o la dirección de los «padres espirituales» de la orden contemplativa[91]. Tal esperanza debía encontrar a la vez su confirmación y su transformación imprevista mediante las dos órdenes de San Francisco y de Santo Domingo: de donde se deriva un cambio profundo, en los herederos de Joaquín, respecto al ideal de la tercera edad[92].

No diremos que no haya nada que conservar de estas diversas explicaciones. Tampoco nada nos certifica que Joaquín de Fiore fuera siempre consecuente consigo mismo en la masa de sus escritos[93]; y todo nos lleva a creer que él no debió tener una plena conciencia de las consecuencias a las que debía arrastrarle el principio que había puesto en la base de su exégesis. No obstante, nos parece sumamente difícil, según el conjunto de los pasajes ciertamente auténticos, comprender la teoría joaquinita de manera distinta a como la sugieren unos textos muy numerosos y bastante precisos. Edulcorada hasta el punto de integrarla sin más en los esquemas recibidos de su época, mal podría explicarse que ella, incluso al precio de desnaturalizaciones profundas, haya podido estar en el origen de cambios tan graves y duraderos en el seno de la sociedad cristiana. Por todos los conceptos, se puede decir que, a pesar del montón de trabajos a ella consagrados, continúa siendo un enigma. Sin embargo, su rasgo esencial, tal como lo hemos expuesto más arriba y resumimos aquí, no deja lugar a dudas[94]. Júzguese por algunos ejemplos. En el «tercer estado del siglo», nos dice Joaquín, la Escritura deberá ser «espiritualmente refundida»; será como si Cristo naciese de nuevo, resucitase, infundiera su Espíritu y enviara a sus Apóstoles a fundar nuevas iglesias, pero todo esto «en el Espíritu»; tal será la inauguración de esa «tercera edad». Cristo, cuya persona tiene relativa-

[89] *Saint Bernard, L'art cistercien.* Flammarion, 1976, p. 80.

[90] «Totum mundum in eremum convertere»: Pedro DAMIANO, *Vita S. Romualdi,* ed. Tabacco, p. 78. Jean LECLERQ, *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Église,* Roma, 1960, pp. 26 y 97.

[91] También aquí, uno se pregunta cómo admitir a la vez la idea de un tercer estado como definitivo y la de un tercer estado temporal apenas diferente del segundo.

[92] Cf. MANSELLI, *loc. cit.,* pp. 152-155.

[93] Algunos ejemplos de contradicciones, al menos aparentes, en BLOOMFIELD, p. 261.

[94] Para una discusión más profunda: EM, t. 3, pp. 437-527; BIGNAMI-ODIER, *loc. cit.,* pp. 145-161. Nuestra interpretación recoge en sustancia, sin depender de ellas, las conclusiones a las que por entonces había llegado H. Grundmann.

mente poco relieve en la obra de Joaquín, es la figura («typum gerit») del Espíritu, como Juan Bautista era la figura de Cristo[95]. En cuanto a Pedro, representa lo que tiene relación con Cristo, es decir, la vida laboriosa que Cristo se ha dignado llevar por nosotros, mientras que Juan significa la vida del reposo, que tiene relación con el Espíritu Santo; ahora bien, si ambos fueron llamados por el Señor casi al mismo tiempo, Pedro fue llevado junto a él mucho tiempo antes que Juan; de donde se deduce claramente que, en el segundo estado, a cada uno le ha sido asignada una misión, pero en el tercer estado, habiendo pasado ya todo lo que Pedro significa, presidirá sólo Juan[96]. Es verdad que otro texto no menos claro nos muestra, en el Evangelio de Juan, el símbolo de la «sabiduría inefable», que se descubrirá un día cuando, después «del fin del siglo», veamos a Dios «tal cual es, cara a cara»: se trata aquí no de un estado aún terrestre, sino de la futura vida eterna. Pero este texto se lee solamente en el *Tractatus super quatuor evangelia*, que, como podía esperarse, no cuenta, como de ordinario, «tres tiempos según la analogía de las tres Personas»[97], sino cuatro tiempos o estados sucesivos según la analogía de los cuatro evangelios, «más sutilmente» escrutados «por la inteligencia espiritual»[98]. Y el sentido de todo el pasaje es igualmente bien claro: el evangelio de Mateo, que enumera los antepasados carnales de Jesús, significa el «primer testamento que anunciaba al Salvador»; el de Lucas, que se extiende sobre los primeros años de Cristo, significa la Iglesia aún «lactens» que «crece hasta nuestro tiempo»; y al evangelio de Marcos, que habla sobre todo de «la edad perfecta de Cristo» y de «su doctrina espiritual», le cae en suerte la misión de representar el tercer estado, es decir, el tiempo que debe comenzar a la vuelta de Elías y durar hasta el fin del siglo. Y así, por los evangelistas, que no han organizado nada por sí mismos, el Espíritu Santo lo ha adaptado y compuesto todo según el orden[99].

A la hora del tercer estado, el Nuevo Testamento, que solamente había

---

[95] Ap, f. 12 y 23. T, p. 192: «...homo Christus Jesus Spiritum veritatis designat». Psalt, f. 253 v. Cf. T, p. 146: «Primum miraculum Christi, quo crediderunt in eum discipuli, conversio aquae in vinum, maximum miraculum Spiritus sancti...» Y C, l. 4, c. 36, f. 58 r: los doce a los que Pablo impuso las manos no recibieron el Espíritu «non nisi in typo eorum qui futuri sunt».

[96] Ap, f. 22. Psalt, f. 267 v: «Manente adhuc tempore Petri, non potest (eo superstite) feras vires (ut ita dixerim) exercere Joannes; ubi autem pertransierit quod significat Petrus..., succedet manifeste quod designat Joannes».

[97] C, l.4, c. 2, f. 44 r.

[98] «Subtilius... secundum spiritalem intellectum possumus ipsa quatuor evangelia quatuor temporibus assignare». T, p. 6.

[99] T, pp. 6-7. Cf. p. 143-144: la misma graduación es también sugerida por los cuatro animales simbólicos; entre el toro de Lucas y el águila de Juan, aparecen como intermediarios el hombre de Mateo y el león de Marcos. Hay que confesar que Joaquín se contenta aquí con poco.

sido entreabierto para los Padres, quedará abierto de una forma perfecta [100]. Según la letra, es verdad que los primeros discípulos de Cristo recibieron después de su resurrección el Espíritu que les había prometido; pero este Espíritu no les enseñó entonces «toda la verdad», de suerte que aún ahora *(etiam nunc)* debemos decir que el Espíritu Santo no ha sido dado en su plenitud. La letra del Nuevo Testamento inauguraba un tiempo de gracia, pero tras ese tiempo debe venir un tiempo de mayor gracia *(tempus maioris gratiae)*, en el curso del cual solamente la Iglesia de Dios podrá contemplar ya en paz a su rey y unirse con su esposo. Sólo entonces obrará el Espíritu en toda su fuerza: *multo altius quam hactenus*. Ese será el tiempo del tercer estado *(tempus tertii status)*; el tiempo de aquellos que pensarán y vivirán espiritualmente, de aquellos por los que se expresará este «espíritu de verdad»; el tiempo de los hombres «cuyo magisterio formará discípulos perfectos»; el tiempo de la «nueva Iglesia de los religiosos». Será para todo el pueblo de Dios un gran «sabatismo», un estado de extrema felicidad, tras los trabajos, las miserias y las ruinas de que estaba llena la sexta edad del mundo [101]. «¡Oh, qué bienaventurado será ese tiempo!». Tras el tiempo de Judá y Benjamín, es decir, del Padre y del Hijo, vendrá el tiempo de Leví, que fue el más cercano a José, «figura perfecta del Espíritu Santo». El reposo será tal que los santos ni siquiera tendrán que escribir libros: «quiescent ab opere scribendorum librorum». Si, ante esta observación, alguien ha estado a punto de sonreír, es que no lo ha comprendido: significa que el tiempo del Verbo habrá pasado; el alimento de toda alma será el maná celeste directamente recibido del Espíritu Santo. Eso supone evidentemente una profunda mutación de nuestros espíritus y de nuestros corazones; no seremos más lo que fuimos, habremos comenzado a ser otros. ¿Quién no desearía semejante mutación? ¿Quién se atrevería a sostener que el estado del tiempo actual deba bastarnos, como si la doctrina espiritual de la que gozamos nos fuese bastante luminosa y como si ella extendiera en plenitud el esplendor de sus rayos sobre el mundo entero? [102]

Desde hace mucho tiempo el Apocalipsis joánico ha sido comentado en la Iglesia con predilección. Y a pesar del horror de las luchas y catástrofes que anunciaba, alimentaba en los cristianos «una creencia optimista» [103].

---

[100] C, l.3, P. 1, c. 9: «Etsi multa scripta sunt a patribus in expositione novi testamenti, perfecta tamen ejus expositio in tertio statu saeculi facienda servatur»: f. 29 r, T, p. 72.

[101] T, pp. 24, 191-195. C, l.4, c. 3, f. 45 r; l.2, 2, c. 4, f. 20 v. Psalt. 259 v.

[102] T, pp. 73-75: «O quam beatum erit istud tempus et quam felices illi, in quibus consumenda est spiritualiter haec inventio Christi (en Belén, por los Magos)» etc. C, l.3, 2, c. 21, f. 37-38. Psalt, f. 260 r: «Oportet enim illum (Spiritum) immutare mentes nostras... et transferre corda nostra a carnalibus desideriis ad amorem caelestium, ut quodammodo nos simus quod fuimus, sed alii esse incipiamus».

[103] Jacques LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, col. «Les grandes civilisations», dirigida por Raymond Bloch. Arthaud, 1964, p. 140.

Esa fue su función desde los orígenes, entre los discípulos de Jesús perseguidos. El Apocalipsis sostenía la esperanza. Pero, cualquiera que fuera la parte concedida a la duración de la espera o a los posibles desarrollos de las instituciones a través de los siglos, cualquiera que haya podido ser la correlativa tentación de un olvido, de una cierta instalación de la Iglesia en este mundo, cualquiera que —en fin— haya sido, más o menos ilusorio, el doble trabajo de dilucidación conceptual y de actualización de la doctrina escondida en ese libro misterioso, el único objeto constante de la esperanza cristiana era «la parusía». Incluso el sueño milenarista, que había seducido hasta a un Tertuliano[104] y que, a pesar de la tradición romana y las críticas de San Agustín, jamás había sido rechazado del todo, permanecía (y permanecerá hasta nuestros días), bajo formas ingenuas y a veces groseras, pero siempre marginales, el sueño de un reino de Cristo y de su Iglesia, no el de su desaparición (por haber sido superado)[105]; ese reino de mil años, por otra parte, no era esperado en la prolongación de esta existencia terrestre, sino como resultado de un tránsito a otro eón. En la gran Iglesia tampoco se imaginaba, dentro de este mundo, la irrupción de un nuevo principio de «inteligencia espiritual» que inaugurase una nueva era. «La Iglesia, dice Honorio, intérprete del pensamiento común, todavía en el siglo de Joaquín, ha sido introducida por Cristo en las bodegas de la Santa Escritura para encontrar allí la inteligencia espiritual»[106]: ninguna idea de una introducción posterior, más íntima y también más generalizada, que convertirá de alguna forma en caduca a la primera; como si la primera fuese aún superficial o como si su fecundidad debiera un día verse agotada. Lo que la Iglesia esperaba no era más que el retorno glorioso y definitivo del Señor al fin de los tiempos (a la vez consumación y renovación del mundo). Era la entrada de los elegidos en la Jerusalén de lo alto, en el «cielo nuevo y en la tierra nueva» (Ap 21). Joaquín de Fiore, que emprende su comentario del Apocalipsis, como acaba de emprender su *Concordia de los dos Testamentos*, con los alientos e incluso, dice él, por mandato del romano pontífice[107], no niega esa esperanza. Conserva en su objeto su trascendencia última: «in

---

[104] *Adv. Marcionem*, l. 3, 24, 2-5. Pero él descartaba los aspectos maravillosos y las computaciones numéricas que encontraba todavía en Victorino de Pettau. Cf. D, *Origines*, pp. 126-128.

[105] «La teología de la historia de Joaquín no es ni un mesianismo, puesto que espera al Espíritu y no la venida del Mesías, ni tampoco un milenarismo, puesto que su tercer estado es atribuido no al Hijo, sino al Espíritu, y no será limitado, según parece, a una duración de mil años». MOTTU, p. 316.

[106] *In Cant.;* PL, 311 AB, 346 D, 361-2; 368, 2: «Ad spiritalem intelligentiam Ecclesia in cellaria Sacrae Scripturae per Christum introducta (est)».

[107] Ap, f. 2 r: «Non igitur de meo (quod non habeo) sed de Christi benignitate confidens, Apocalipsim... non meae praesumptionis audacia, sed romani auctoritate pontificis exponendam assumpsi». Igualmente, *Epist. prologalis;* V. supra, introducción.

patria post finem mundi», «in futuro seaculo»[108]. Pero lo dobla con otro objeto más próximo, fuente de un optimismo nuevo, y no cesa de anunciar la aurora de ese nuevo objeto; y es a éste al que ve figurado por doquier en ambos Testamentos. Objeto más imaginable y por ello más seductor, que corre el riesgo de eclipsar a aquel del que es doble, esperando sustituirle completamente y, en consecuencia, cambiar él mismo de naturaleza.

«Al comprobar que después de Cristo se ha prolongado la historia humana insatisfactoriamente, aparentemente desprovista de salud, Joaquín saca la conclusión de que está todavía por venir una historia verdaderamente sana y buena sobre esta misma tierra»[109]. Sus principios de hermenéutica le llevan a pensar que, según la Escritura, ya está próxima la hora de esta historia renovada; viene madurando en secreto desde hace tiempo y pronto se manifestará. Ella suscita el entusiasmo y la confiada espera del monje calabrés. Ahí está el rasgo significativo de su obra. Sabe que su propia inteligencia de la Escritura no es todavía aquella plena inteligencia que debe extenderse sobre el mundo, pero está seguro de ser su pregonero; sabe que la orden que él funda no es todavía aquel orden perfecto que caracterizará a la futura sociedad, pero tiene la certeza de que será su precursora; de ahí el «sentimiento poderoso» que anima en muchos pasajes sus largos y pesados comentarios: «se siente circular por ellos una vida intensa y una ardiente pasión»[110]. Los primeros cristianos habían esperado la plenitud de la salvación en la vuelta del Señor y habían hecho estallar su alegre esperanza en el «Marana tha». Después, a medida que el tiempo se prolongaba, a medida que el crecimiento del número hacía prevalecer, en el conjunto del cuerpo, la mediocridad espiritual, a medida, también, que se iba organizando aquello que se llamaría más tarde la cristiandad, esa esperanza se había convertido en algo mucho más remoto. Ciertamente sería falso concluir de ahí que no animara ya a la fe medieval o que la Iglesia de la tierra hubiera acabado por identificarle más o menos con el reino de Dios en la conciencia cristiana. Erróneamente se le atribuye a San Agustín semejante confusión y, bajo su influencia, a los siglos de la Edad Media. Reino, Iglesia, Ciudad de Dios: la profunda unidad de la realidad contemplada sucesivamente por cada uno de estos términos tomados en su plenitud, no impedía en absoluto la distinción de los puntos de vista, de las diversas realizaciones, de los usos relativos que correspondían a los diferentes contextos históricos, incluso las oposiciones fuertemente señaladas[111]. El tema

[108] Así, Psalt, f. 260 r.

[109] J. RATZINGER, *op. cit.*, pp. 109-110.

[110] Pablo FOURNIER, *op. cit.*, p. 12, nota.

[111] Sobre los diversos sentidos de la palabra «Iglesia» y sobre las relaciones de la Iglesia y el Reino, véase nuestro *Catholicisme*, Cerf, pp. 42-49. [En castellano: *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Ediciones Encuentro, Madrid 1988, pp. 37-59 *(ndt)*].

de las dos ciudades, que no era el de dos instituciones, ni el de dos sociedades, sino esencialmente el de dos amores[112], y en el que se condensaba la teología agustiniana de la historia, «prudente y segura» (H.I. Marrou), bien ha podido ser desviado, contra su sentido, para explicar, bajo otros términos, el de los dos poderes, espiritual y temporal, es decir, en términos modernos: el tema de la Iglesia y el Estado. Así, en el siglo IX en Francia, un Jonás de Orleans, viendo convertidos en católicos a los jefes de la ciudad terrestre, dedujo que, en adelante, las dos ciudades estarían reunidas en una sola, en «la Iglesia»[113], y en el siglo XII, en Alemania, el cisterciense Otón de Fresinga constata en el *Chronicon* que desde el tiempo de Teodosio no hay más que una ciudad a la que llama igualmente «la Iglesia» (=la cristiandad). Pero en el interior de esta única ciudad, si los «dos poderes» pueden ser comprendidos según modelos muy distintos de unión o de subordinación recíproca (¡qué contraste, por ejemplo, entre el modelo carolingio y el de un Gregorio VII!), si pasan por frecuentes alternativas de buen entendimiento o de áspera hostilidad, jamás se han confundido. Jonás de Orleans lo había recordado: «Hay que observar siempre el precepto divino: "dad al César lo que es del César"..., etc.»[114].

La única Iglesia o la única ciudad no tiene más que un jefe: Cristo, que tiene dos representantes: uno para lo temporal y otro para lo espiritual. «Divisa est sacerdotalis atque regalis potentia», decía Alcuino[115]. Igualmente, en el siglo XII, Alfredo de Rievaulx, explotando el símbolo proporcionado por el sol y la luna: «Sunt in sanctae Ecclesiae firmamento a Domino creata duo magna luminaria, sacerdotium et regnum»[116]. El primero aventaja en dignidad al segundo; pero eso no entraña y nunca lo ha entrañado, ni de lejos, la idea de una subordinación del poder temporal que tendría por efecto temporalizar el poder espiritual, transformado en un poder supra-temporal. No era ésta, en absoluto, la concepción de San Agustín, que ha dominado largo tiempo el pensamiento medieval sobre este punto esencial. Lo que se ha llamado en nuestro siglo, con una palabra que ha tenido fortuna y que ha confundido a más de un historiador, «el agustiniamo político», es decir, el sistema elaborado tardíamente por los teólogos de Bonifacio VIII, durante su querella con Felipe el Hermoso, no corresponde en absoluto al pensamiento de San Agustín[117]; y tal patronazgo ni siquiera ha sido reivindicado por los teólogos en cuestión, aunque, para

---

[112] Cf. Yves CONGAR, *L'Église de saint Augustin a nos jours,* Cerf, 1970, pp. 18-20. Id. en Recherches Augustiniennes, 3, 1957, pp. 1-14.

[113] *De institutione regia,* c. 1. Ed. Jean Reviron, Vrin, 1930, p. 134.

[114] *Op. cit.,* c. 8, p. 157.

[115] *Epist.* 255. MGH, Ep. t. 4, p. 413.

[116] *De oneribus sermo* 11. PL, 195, 402-403.

[117] Eso es lo que reconocía el autor de la expresión, H. X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustisme politique,* Vrin, 1934, pp. 17, 43, 67, 70.

mantener la etiqueta modernamente inventada, algunos se vean obligados a recurrir a una distinción del todo artificial entre «agustinianos» y «agustinistas». Ahora bien, es un hecho que el «agustinista» Egidio Romano, por ejemplo, se inspira en Averroes, mientras que su adversario Juan de París se apoya en la doctrina de San Agustín, a quien sigue «casi al pie de la letra»[118].

Durante largo tiempo se mantendrá una terminología parecida, que ensancha el sentido de la palabra «Iglesia», aunque con variaciones bajo los diversos regímenes, sin quedar atada a tal o cual eclesiología simplista. Todavía en el siglo XVI, identificará Erasmo a la «Iglesia en general» con la «respublica christiana», pero distinguiéndola de la Iglesia propiamente dicha[119], mientras que un joven jesuita de la primera generación anotará en su diario que, «según nuestro padre Ignacio», la curación del Pontífice Marcelo «será muy necesaria para la república cristiana»[120]. Se desprende también de estos diversos ejemplos, que «la Iglesia» no era confundida con simpleza por nuestros medievales, en su existencia terrestre, con el reino futuro. Para ellos, como para San Agustín, esta Iglesia que luchaba aún y peregrinaba penosamente en este mundo, no podía aparecer como si fuese ya (usando un lenguaje que será pronto el de Santo Tomás de Aquino) «la Iglesia celeste», única que merecía ser llamada, en el pleno sentido de la palabra, «vera Ecclesia». Pero tampoco querían petrificar su historia en una especie de inmovilismo. Para un Gregorio Magno, como para San Agustín y para la innumerable corte de cuantos en ellos se inspiraban, la Iglesia sobre la tierra era siempre «militante» y «peregrina»; y así, era siempre una mezcla *(permixtio)*[121]. Podría haberse embotado la esperanza colectiva, bien podría haberse impuesto el miedo ante el pensamiento del espantoso juicio anunciado también en el Evangelio. Sin embargo, en el horizonte, seguía brillando siempre la Jerusalén celeste. Merecía la pena intentar, en todo lo posible, imitar sobre la tierra a esa ciudad santa y celestial; ella era el ideal que, a veces ingenuamente, servía de inspiración aquí en la tierra. (¿No lo intentamos nosotros hoy todavía, o acaso nuestra ingenuidad es menor?); y cuando manifiestamente la sociedad, incluidos los jefes espirituales, fracasaba en el empeño, el esfuerzo buscaba un refugio (cuando no era en «la herejía») en el interior de nuevos monasterios[122]. Pero esto en

---

[118] Cf. G. COMBES, *La doctrine politique de saint Augustin*, p. 431. Dom Jean LECLERQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIme. siècle*, p. 80; v. también pp. 75 y 142-143.

[119] Cf. P. MASSAUT, *Érasme, la Sorbonne et la nature de l'Église*, en *Colloquium erasmianum*, Mons, 1968, pp. 110-112.

[120] Journal de Thierry Geeraerts, abril 1555.

[121] Cf. Claude DAGENS, *Grégoire le Grand, culture et experience chrétienne*. Ed. de los Et. Augustiniennes, 1977, pp. 345-350, 373, 381, etc.

[122] Entre los temas del Apocalipsis, la primera Edad Media fue especialmente sensible «al de la Jerusalén celeste considerada como un modelo ideal de la Iglesia». Un Guillermo de

nada se oponía a la «esperanza escatológica». Como recuerda Etienne Gilson, ¿no debe la Iglesia intentar convertirse en el «arrabal de la Ciudad de Dios»? [123] Los monjes reformadores ¿no se consideraban a sí mismos como la «vanguardia del pueblo de Dios» en marcha hacia el reino? En todo caso, lo que todos esperaban era la vuelta de Cristo[124].

Ahora bien, a partir de la joven abadía de Fiore —sin renegar, en principio, en modo alguno (repitámoslo) de la esperanza del reino eterno— otra esperanza se preparaba para invadir la Europa cristiana: la de un reino del Espíritu que, incluso en el tiempo, pronto se iba a establecer. Prescindiendo del extraño y lujuriante simbolismo por el que se expresaba, esta nueva esperanza se fundaba en una exégesis literal de dos textos constantemente citados por Joaquín: uno de San Pablo (1 Cor 13,12) y otro de San Juan (16,13). «Ahora, decía Pablo, vemos en un espejo confusamente, pero entonces veremos cara a cara»; por este «ahora» Joaquín entiende el segundo tiempo, el de Cristo; y por este «entonces», el tercer tiempo, el del Espíritu. «Cuando venga el Espíritu de la verdad, decía Jesús en San Juan, os guiará hasta la verdad completa»: igualmente Joaquín entiende esta venida del Espíritu de la verdad para un tiempo por venir, largo tiempo después de los Apóstoles de Jesús. Y así, esos dos textos, uno de los cuales anunciaba la vida eterna y el otro la iluminación que comenzaba en Pentecostés, se encuentran en un tiempo intermedio, el de la tercera edad. Más aún, omitiendo o falseando la continuación del texto de San Juan, y especialmente las palabras «El me glorificará», el exegeta, atento sólo a su idea fija, concluye que va a llegar un tiempo en que Cristo desaparecerá ante la revelación del Espíritu. Para él, dice muy bien Henry Mottu, «todo el Evangelio tiende a convertirse en algo así como un Protoevangelio del Evangelio del Espíritu» [125].

En efecto, sigue observando Mottu, Jesús no aparece en esta exégesis como «la Persona en torno a la cual todo se organiza. Se convierte en... símbolo, en cifra de la acción de otro sujeto»; si su obra es nueva respecto al pasado de Israel, no es sino antigua en relación a nuestro porvenir, puesto que no hace más que significar y preparar de lejos[126], «como un simple eslabón de la cadena de la segunda edad, la plenitud espiritual de la tercera».

Volpiano, un Pedro Damiano, «estuvieron animados por un deseo ardiente de hacer del mundo de los claustros una sociedad perfecta, verdadera anticipación en este mundo del Reino de Dios». André VAUCHEZ, *La spiritualité du moyen-âge occidental*, VIII-XIIems. siècles. PUF, 1975, pp. 31-32 y 44.

[123] *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Lovaina, 1952, pp. 288 y 291.

[124] La Iglesia había difundido en la conciencia colectiva la convicción de que el tiempo no es un simple transcurso, sino que está orientado hacia el último retorno de Cristo y hacia el advenimiento de la Jerusalén celeste». VAUCHEZ, p. 641.

[125] *Op. cit.*, p. 53. La Comisión de Anagni no ha dejado de destacar esta doble exégesis y su consecuencia.

[126] C, 1.3, 1, c. 9, f. 29 r. etc.

En semejante sistema resulta sumamente difícil distinguir el lugar único que podría reservarse al misterio pascual de su muerte y su resurrección. Se podría objetar que el Tratado sobre los cuatro evangelios quedó inacabado, mucho antes de llegar al tiempo de la pasión; pero es todo el sistema, tal como se expresa en el conjunto de la obra, lo que parece excluir del todo una interpretación adecuada del misterio propiamente crístico. Más aún, otros personajes bíblicos ven aumentar su importancia en detrimento de la de Cristo. Si, por ejemplo, el hombre Jesús ha venido para un bautismo «en el agua y en la sangre», «¿no fue elevado Elías en un carro de fuego?»[127]. Por eso, siendo mejor figura del Espíritu, aparece también como más apto para volver como anunciador de su reino. Y «los hombres espirituales», de los que él es un prototipo, aquellos por quienes ya se ha «iniciado» ese reino, ¿no deberán ser juzgados como superiores a Cristo en su humanidad? ¿Aquellos, «cuya venida espera el mundo», acaso no están significados, no sólo por Zacarías y por San Juan Bautista, sino también por «el hombre Jesús»? Su contemplación, infundida en ellos por el Espíritu, será por lo menos superior al testimonio que, en la edad precedente, rendían de Cristo los mártires. ¿Cómo no sospechar que en semejante contemplación, que se estima superior a la sangre de los mártires y a la ciencia del escriba, se esconde una especie de gnosis? A pesar del *Filioque*, tenazmente reivindicado contra los griegos y que sirve de armadura para la revelación trinitaria a lo largo de los siglos, ¿no queda ahí el Espíritu peligrosamente separado de Cristo, aunque se afirme que es enviado por él? Sin duda Joaquín no reduce la importancia de Cristo más que considerado en cuanto hombre y en un momento de la historia. Pero ¿no se esconde ahí una «peligrosa atenuación» de su importancia histórica?[128]. Y ¿no es inquietante que parezca ser puesta en duda «la plena suficiencia de la obra salvadora cumplida por Cristo de una vez por todas»?[129] Cabe preguntarse, nos parece, si a fin de cuentas el error primero y fundamental del abad de Fiore no será cristológico más que trinitario.

Como quiera que sea, el anuncio del tiempo del Espíritu, que resonó claramente por primera vez en la obra de Joaquín, no dejará de caracterizar hasta nuestros días a no pocas doctrinas, movimientos, aspiraciones cuya fuente principal es esta obra. Fuente conocida o no, pero más reconocida hoy que nunca, ya sea por los historiadores o por los autores o propagandistas de los mitos sociales. Puede afirmarse con Dom Cyprien Baraut: por su

---

[127] C, 1.4, c. 40, f. 60 r. Ap, P. 4, f. 175 v.: «Si ageremus in parte una de Joanne Baptista et homine Jesu et discipulis ejus, in alia de Elia et Spiritu sancto simulque de aliquibus spiritualibus viris... Joannes baptizavit in aqua et homo ipse Christus Jesus in aqua et sanguine... Elias raptus est in curru igneo, etc».

[128] G. PENCO, *op. cit.*, t. 1, p. 328.

[129] MOTTU, p. 321.

«trasposición de lo eterno a lo temporal», Joaquín de Fiore aparece como «una figura única en la historia de la espiritualidad de la Edad Media»[130]. Sin embargo su utopía seguía siendo medieval. Modelada sobre la Virgen María, prototipo del silencio interior, de la sencillez de vida, de la fe pura y cándida[131], aquella sociedad de hombres espirituales, apartados de todas las «cosas del mundo», amables, pacíficos, que llevaban una vida tan límpida que parecían venidos del fondo de los cielos, hombres que habían traspasado el sentido de todos los símbolos y penetrado «en la plenitud de la verdad»[132], que aseguraban no haber rechazado nada de la herencia cristiana, que, bajo la acción del Espíritu de Dios, habían transfigurado toda la letra en espíritu: de todas las utopías, ésta era seguramente la más bella... En la larga serie de sus metamorfosis, frecuentemente quedará irreconocible. Incluso acabará por transformarse en su contrario, a partir del día en que lo que el abad de Fiore concibiera como la obra del Espíritu sea considerado como algo que llegará por las fuerzas inmanentes del mundo o será realizado por la sola acción del hombre. Las teorías que hemos de ir señalando a lo largo de los siglos con frecuencia no ofrecen ningún rasgo de aquella «Iglesia de los perfectos y de los justos», fundada «in typo Mariae», tras la vuelta de Elías, brillante «ciudad contemplativa que guarda un perpetuo sábado, es decir, un santo reposo; entregada a la oración y al canto de los salmos, en la caridad perfecta y en la humildad del espíritu»[133]. El reino del «orden de los justos» habrá adquirido otros colores, la búsqueda de su llegada habrá utilizado otros métodos que no le dejarán invocar el patronazgo del viejo ermitaño calabrés sin violencia o sin complacencia. La historia de la posteridad espiritual de Joaquín es también, y en su mayor parte, la historia de las traiciones a su pensamiento. Ha sido así desde el día siguiente a su muerte. Sin embargo, no enteramente sin razón (salvo en algún caso) se ha descubierto en él al precursor o padrino de muchos sueños disparatados de valor desigual e incluso de tareas exageradamente alejadas de todo lo que él imaginaba, excesivamente opuestas a todo lo que él amaba.

---

[130] B, OS, 1190 y 1193.

[131] Ap, P. 1, f. 83 r: La Virgen María «significat Ecclesiam quae nescit virum quaeque requiescit in silentio eremi; ubi non sunt studia litterarum, non doctores ecclesiasticae institutionis, sed simplicitas vitae, sed sobrietas, sed caritas de corde puro et fide non ficta, etc». Cf. G. PENCO, *Maria modello della vita contemplativa secondo Gioacchino da Fiore*, en Benedictina, 14, 1967, pp. 51-56 (v. BTAM, 11, p. 492).

[132] Ap, P. 4, f. 175 v y 176 r: «Ita felices homines illius status, quia de rebus mundanis nihil cupient, velut in aere positi super nubem candidam requiescent»; «velut de arcanis caelorum advenisse putantur». Cf. T, p. 276. C, l.5, c. 67, f. 96 r.

[133] Ap, f. 83, etc. C, l.5, c. 18, f. 690. T, p. 92: «Non inmerito dicitur in typo Mariae monasticae religioni quae nunc viget in mundo, de nascituro ex se justorum ordine circa tempus Eliae, etc.»; p. 215: «quod perfectum indicatur inchoatae justitiae, imperfectum aestimatur respectu justitiae consumatae»: p. 277: «Non absque causa recedens Dei Spiritus a superbis, quaerit humiles spiritu in quibus utiliter requiescat».

En cada etapa de sus desarrollos, la múltiple posteridad de Joaquín de Fiore podría apelar a su principio para autorizar a cada una de esas sucesivas traiciones[134].

[134] «Si es bien cierto que todo pensador poderoso está amenazado de ser traicionado por sus sucesores, no es menos cierto que sus ideas se prestan más o menos a la traición. Todo pensamiento presenta unas pendientes que bajan comentadores y discípulos. Pero ellos no han creado esas pendientes. Incluso invisibles, estaban ahí»: Jean LALOY, *A propos du marxisme des pays de l'Est,* en Les quatre fleuves, 8, 1978, p. 27. En cuanto a Joaquín, la pendiente era bien visible.

Capítulo segundo

JOAQUINISMO MEDIEVAL

I

Los primeros conflictos

Joaquín de Fiore murió en 1202. Mientras que la doctrina de Amalrico, muerto tres años más tarde, era enseguida condenada en París en un Sínodo presidido por el Arzobispo de Sens, la suya, aparentemente análoga, parece no haber inquietado seriamente a nadie en la Iglesia durante largo tiempo. Es verdad que el radicalismo del primero, o de sus discípulos, como se ha visto, tenía otro espíritu. Mientras que Joaquín se sentía sin más como el «precursor del precursor de los nuevos tiempos»[1], para los Amalricianos la tercera edad ya había llegado. En consecuencia, ellos rechazaban todo el orden eclesial y sacramental, para gozar ya, sin demoras, de una libertad que no tenía gran cosa en común con la que Joaquín había soñado para sus contemplativos del futuro. El ilustre abad de Fiore, que gozó en vida, sin discontinuidad y en toda circunstancia, de la confianza de la Santa Sede[2], no perdió tras su muerte, en el conjunto de la cristiandad, su privilegiada situación. En 1215 el IV Concilio de Letrán promulgó un decreto, solemnemente proclamado por Inocencio III en persona, que atacaba a la teoría trinitaria por la que él se había opuesto a la de Pedro Lombardo; declaró incluso que si alguien osaba defenderla o aprobarla debería ser

[1] Ernst BENZ, *Die Kategorien der Geschichtsdeutung Joachims*, Zeitschrift f. Kircheng., 3, 1931, p. 110. Sin embargo él los esperaba próximos. Cf. Ap, f. 175 r; «Nos igitur, qui ad januam sumus, multa quidem loqui possumus, sed non sicut hi qui erunt intus».

[2] V. supra, introducción.

refutado como herético[3]. Tendió, sin embargo, a alabar la actitud personal del abad y señaló como ejemplar la fundación de la orden de Fiore «quoniam ibi et regularis est institutio, et observantia salutaris»[4]. En 1220, una bula de Honorio III, papa del 1216 al 1227, garantizará la ortodoxia de Joaquín y la de su orden[5], prohibiendo que se hable mal de él[6]: «eum fuisse virum catholicum reputamus, sanctae fidei orthodoxae sectatorem».

Que el decreto conciliar fue sumamente importante, está fuera de toda duda, por cuanto consagró el triunfo de la teología de Lombardo. Más difícil resulta precisar en qué consistía exactamente la derrota de sus adversarios. Por lo que respecta a Joaquín, su tratado *De essentia et unitate Trinitatis* se ha perdido. El *Liber contra Lombardum*, descubierto por Denifle y editado en 1934 por Carmelo Ottaviano, no es suyo y probablemente ni siquiera procede de lo que el editor llama «su escuela». Tampoco puede mantenerse la hipótesis, avanzada en el siglo XIII y retomada por algunos historiadores modernos, especialmente por Francesco Foberti, pero del todo inverosímil, según la cual Joaquín habría sido condenado por una falsa atribución (por un escrito ajeno), obra probable de cistercienses hostiles[7]. No era él el primero en oponerse a Pedro Lombardo, y lo esencial de su reproche nada tiene de oscuro. En un tratado titulado *De regula sancti Benedicti*, que tiene todas las trazas de ser suyo, se habla de las «blasphemia Petri, qui unitatem de trinitate dividens, quaternitatem inducit». Ya había sido lanzada esta acusación, hacia 1177-78, por Gautier de San Víctor, en su fogoso panfleto *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, donde se culpa a los «Lombardini haeretici» adeptos a un arte aristotélico «diabólico más que dialéctico»[8]. En el primer libro del *Psalterium decem chordarum*, que es ciertamente auténtico, Joaquín denuncia la «perfidia»[9], la idolatría de algunos doctores que,

---

[3] «La creencia extravagante del impío Amalrico» era conocida más «como insensata que como herética».

[4] Denz. Sch., *Enchiridion*, ed. de 1963, 803-807; pp. 261-263. Cf. Raymonde FOREVILLE, en *l'Histoire des conciles oecuméniques*, dirigida por G. DUMEIGE, t. 6, L'Orante, 1965, pp. 283-284, 340, 344-345.

[5] Fue Honorio III el que aprobó la Regla de las dos nuevas órdenes mendicantes. (Desde 1209, Inocencio III había aprobado oralmente la orden franciscana).

[6] Un cronista que escribía hacia la mitad del siglo hacía bien esta distinción con Amalrico: «Quaedam dicta abbatis Joachim damnata sunt, damnatur insuper dogma pestiferum Amalrici». JOHANNIS DE COLUMNA MARI *Histor.*, MGH, Scrpt, 24, 281. Destaquemos un error que demuestra hasta qué punto era mal conocido en Francia todo lo relativo a Fiore. En la preciosísima *Hist. litt. de la France médiévale*, PUF, 1954, de Paul ZUMTHOR, se lee nº 383, p. 200: Joaquín fue el «fundador de una orden que será condenada en 1215».

[7] Sobre estos dos puntos, ver la larga discusión establecida por E. BUONAIUTI en su introducción a AF.

[8] L. 4, c. 4. Cf. EM t. 3; pp. 368-369.

[9] Hay que precisar que esta palabra de ninguna manera significa una «perfidia» moral, ni siquiera en el caso de los Judíos.

por su dialéctica errónea, introducen en Dios una «cuaternidad»: «idolum adorant, non Deum... Quartum aliquod non recipit fides nostra»[10].

¿Habrá que creer, como insinúa San Buenaventura, que se trataba, en el fondo, de un simple malentendido?[11]. ¿O bien, con Ernesto Buonaiuti, que Joaquín era el heraldo de una «mística trinitaria» nueva, elaborada según la preocupación primordial de la «economía religiosa de la historia», es decir, de la «escatología», en reacción contra el punto de vista «gnoseológico y metafísico», predominante hasta entonces entre los teólogos de su siglo?[12]. Eso sería, pensamos, debilitar o desequilibrar el pensamiento de nuestro autor, acentuando en exceso el abismo que él se goza en abrir entre el racionalismo de los teólogos de escuela, llenos de temeridad en sus especulaciones, y la penetración de los «hombres espirituales» a los que les ha sido concedido escrutar hasta las más hondas profundidades de Dios[13]. Esto sería tener muy poco en cuenta este primer libro de *Psalterium*, enteramente consagrado a «la contemplación de la Trinidad» en sí misma *(de contemplatione Trinitatis)*. Se podría suponer casi a la inversa, y quizá con mayor razón, que Pedro Lombardo, sin suficientes precauciones, aclimataba una teología fundada sobre una tradición latina, poniendo el acento sobre la unidad de la esencia divina y reafirmándola de alguna manera en detrimento de las relaciones personales, lo que podría merecer en efecto un reproche de «cuaternidad». A pesar de su hostilidad para con los griegos de su tiempo, Joaquín de Fiore quería, a la inversa, mantener una tradición más personalista, que no estaba exenta de un cierto fundamento en el pensamiento agustiniano, pero que dependía más, al menos en su origen, del pensamiento griego, con el riesgo de debilitar «la unidad de identidad en la naturaleza» de las tres personas, que parecerían no tener en común más que una especie de «unión de caridad en la gracia». Tal es el reproche esgrimido contra él en Letrán, aunque voluntariamente circunscrito[14].

En efecto, emplea de buen grado, para expresar la unión de las tres personas divinas, la analogía que le ofrecía el texto de los *Hechos* sobre los primeros cristianos, «cuya multitud no era sino un solo corazón y una sola

---

[10] Ap, 1., c. 1; f. 34 r. Psalt, f. 229 r. «Quaternitas»: eso es lo que Bernardo reprochaba a Gilberto de la Porrée. *De consideratione,* 1.5, c. 7,1.

[11] Ver infra, cap. tercero.

[12] *Loc. cit.*, pp. XXXII-XXXIII y pp. 6-7, nota. ¿No hay una cierta incoherencia presentando así a Joaquín como un audaz innovador y sosteniendo al mismo tiempo (p. XLVII) que la Iglesia oficial, sintiendo instintivamente las ventajas prácticas de la nueva teología de las escuelas, habría condenado en Joaquín a los retardatarios, fieles a la antigua ortodoxia?

[13] Psalt. f. 228 v y 229 r. Cf. T, p. 189; AF, introd., XXXII.

[14] Dz-Sch., 806: «...Hoc nomen 'unum' pro fidelibus quidem accipitur, ut intelligatur unio caritatis in gratia, pro personis vero divinis, ut attendatur identitatis unitas in natura... Si quis igitur sententiam vel doctrinam praefati Joachim in hac parte defendere vel approbare praesumpserit, tamquam haereticus ab omnibus confutetur».

alma», y otros textos semejantes de San Pablo y de San Juan[15]. Escribió en AF, p. 5: «Unum ab unitate, utpote cum dicimus unum gregem, unum populum, unam turbam, etc.». Cualquiera que sea la diferencia que con justicia se ha destacado entre los dos sistemas de pensamiento, así había procedido Roscelino en una célebre carta dirigida a su antiguo alumno y contrincante Abelardo, que había podido hacerle sospechar seriamente de triteísmo, y al que San Anselmo había refutado[16]. Mucho se ha discutido para saber si la guerra «tenaz y sin cuartel»[17], sostenida por Joaquín contra el Lombardo en todas sus obras, dependía o no de esta querella anterior. Si Abelardo y Anselmo eran los precursores del Lombardo, Roscelino y Ricardo de San Víctor o el mismo Guillermo de San Thierry, ¿no serían los de Joaquín? Cualquiera qu sea el nexo (cfr. más abajo) establecido por él entre teología trinitaria y teología de la historia, nos parece perder mucho de su interés en la hipótesis, por otra parte poco verosímil, de semejante filiación directa. Sin embargo, como Roscelino, Joaquín invoca, entre otras autoridades, la de San Ambrosio. Si hubiera vivido en nuestros días hubiera invocado, sin duda, la del Vaticano II en la constitución *Gaudium et Spes*[18]. Pero el Vaticano II habla prudentemente de «una cierta semejanza» y en el contexto de una enseñanza sobre la «comunidad humana», no sobre la Trinidad[19]. En cuanto a San Ambrosio, ni Joaquín ni su apologista Buonaiuti han notado suficientemente que, después de haber citado los mismos textos del Nuevo Testamento concernientes a la unidad de los cristianos entre sí o con Dios, había atenuado el paralelismo añadiendo: «Si hoc de humanis Scriptura dicit..., *quanto magis* Pater et Filius divinitate unum sunt...»[20].

No es menos cierto que la doctrina de Joaquín, a pesar de su tendencia, nada tiene de verdadero triteísmo. No más, diremos, que la de Pascal en esta fulgurante síntesis: «Todo es uno, lo uno está en lo otro, como las tres personas»[21]. Sin duda intenta iluminar «al judío ciego», combate a Sabelio, ese «singularista haereticus» que reconocía en la divinidad «unam tantum

---

[15] Act 4, 32. 1 Cor 6, 17. Jn 17, 21-22.

[16] PL, 178, 362-369. ANSELMO, *De Fide Trinitatis*. Cf. OTTAVIANO, *loc. cit.*, 1934, pp. 63-64 y 89-90, y su discusión en 1936 por Buonaiuti, *loc. cit.*

[17] R. MANSELLI, *Lectura*, p. 85.

[18] P. 1, cap. 2: «Cuando el Señor Jesús ruega al Padre para que 'todos sean uno... como nosotros somos uno', abre unas perspectivas inaccesibles a la razón y nos sugiere que hay un cierto parecido entre la unión de las personas divinas y la de los hijos de Dios en la verdad y en el amor».

[19] Igualmente Joaquín no cita siempre Act 4,32 en vistas a expresar la unidad divina; él ve también allí «el modelo y prototipo de la unidad espiritual entre los hombres»: BUONAIUTI, *loc. cit.*, p. XLVIII.

[20] También exagera Buonaiuti cuando escribe: «Condannando Gioacchino, il concilio investiva anche di riprovazione sant'Ambrogio». *Ibid.*, p. LXIX.

[21] *Pensées*, Chevalier 483.

ac solitariam personam» y reduce la Trinidad a un «singularis intellectus»[22], critica la timidez de los teólogos «metuentes aliquid proferre quod distincte referatur ad personas singulas, ne videantur scissionem facere in unitate deitatis»; pero con no menos vigor intentar apartar de Dios toda «división de la sustancia» y recordar con frecuencia la «simplicidad» y la «unidad de su naturaleza»[23]. Solamente que, para él, la unidad de esta «naturaleza incomprehensible» no consiste en otra cosa que en el «vinculum ineffabile» de las personas, vínculo que no podríamos concebir mejor que como el de una «Inefable caridad»[24]. Rechaza ciertas imágenes que debilitarían la idea de esta unidad separando las hipóstasis de la sustancia y al mismo tiempo separándolas entre sí[25]; en compensación, acepta otras que le parecen afirmarla mejor: la del «cedro sublime» (tomada de Ezequiel), que es Dios Padre y cuya médula «non singularis sed una»[26] son el Hijo y el Espíritu; pero sobre todo la del sol, que no es, en el cielo, sino una sustancia ígnea de donde nacen, inseparables, rayos luminosos y calor[27]. Por lo demás, siempre respetuoso con el misterio, observa que «lo ternario» que designa la Trinidad no tiene ninguna significación cuantitativa[28] y concluye de buen grado, a la manera de San Bernardo, que «este gran misterio debe ser venerado, no escudriñado»[29]. Dios ha podido manifestarse bajo el aspecto de un ángel, o bajo el aspecto de tres hombres, como a Abraham: pero en sí mismo, «en la pureza de su naturaleza», *Deum nemo vidit unquam*[30]. En esta verdad fundamental, dice a los judíos, no dudo que nuestros pensamientos concuerdan[31].

Más de un punto permanece oscuro en la doctrina de Joaquín de Fiore. Por ejemplo, ¿en qué consistía su ecumenismo que ligaba la «unidad de la Iglesia» a la futura «inteligencia espiritual»?[32] ¿Cómo conciliaba su estima por la antigua tradición griega con su profesión de fe en el *Filioque*, tan

22 AJ, p. 8. Psalt, f 229 v, 231 v. Ap. introduc., c. 13, f. 13 r.

23 AF, p. 8: «Tu trinum tene sed non compositum, unum cogita sed non singularem». Psalt., C. 1, f. 229, 233-234; 239 v: «cum una sit substantia trium».

24 Ap, l.1, c. 1; f. 34.

25 Psalt., f. 229 r: «Quem trinum esse audis, (ne) sic in tres personas divisum putes, ut tria divisa arbitreris sicut oliva, mirtum et palmam, quae diversae sunt natura et genere; sed nec ut tres olivas, quae unius sunt naturae sed tamen corporis proprietate disjunctae; neque ut tres ramos uni radici infixos». Etc.

26 AJ, p. 42. AF, apéndice, p. 87. Cf. Ez 17,22-24.

27 Psalt, f. 229 v: «Habes ergo in uno sole mysterium trinitatis... quasi cum substantiam illam igneam quae in caelo est, et radium qui ex ea nascitur, et calorem unum solem esse dicimus, etc». Cf. Hebr 1,3.

28 Psalt, f. 227 r. Ya Ambrosio, *loc. cit.*, n. 19. PL, 16, 533 AB.

29 Psalt, f. 233 r: «...Scrutari hoc temeritas est; credere, pietas».

30 T, p. 124: «in sua simplici natura»; «in suae puritate naturae».

31 AJ, p. 23: «...Intelligimus supra modum capacitatis nostrae inestimabilem esse Deum... Supero quo vos quoque, o Judaei, nobiscum in hac parte concordare non dubito».

32 Cf. T, p. 140, etc.

orgánicamente vinculado a su teología de la historia[33]? Entre estos puntos oscuros el más capital es precisamente el de la relación entre su teología de la historia y su teología trinitaria. No se puede dudar de que esa relación exista. La mayor parte de los historiadores están de acuerdo en esto[34]. Pero, ¿en qué sentido se ejerce? Es una cuestión prácticamente insoluble, y quizá un falso dilema. Como parece admitir Manselli, ¿es la teoría trinitaria, ya constituida, la que proporciona a toda la meditación histórica de Joaquín su base teológica y dialéctica[35]? Nos inclinamos a pensarlo así. ¿Será, por el contrario, como decía Buonaiuti[36], seguido en esto por Tondelli[37], la «escatología» lo que condicione «su teología»? Se podría, en rigor, admitir la fórmula, a condición de no endurecerla demasiado haciéndola exclusiva. Se podría decir también, con Marjorie Reeves, que «la esencia de la Trinidad no podía ser concebida (por Joaquín) como algo separado de su interpretación en la historia»[38], pero a condición de no entender por eso algo que insinuara una formación o un desarrollo del Dios uno y trino por el decurso de la historia: «Esta naturaleza incomprehensible y eterna sigue siendo eternamente lo que es; en el principio sin principio, Dios era Padre con el Hijo y el Espíritu Santo; el Hijo y el Espíritu Santo le son coeternos»[39]. Así pues, en este sentido, en la doctrina de Joaquín no hay el menor «hegelianismo» incoativo. Pero, admitida la relación en cuestión, ¿deberá admitirse, sin embargo, como cosa evidente, que haya sido claramente percibida por los miembros del concilio en 1215? «La Iglesia, escribe Jeanne Bignami-Odier, no habría condenado a Joaquín en el concilio de Letrán si su teoría de la Trinidad no se hubiese reflejado en su división teológica de la historia de la Iglesia»[40]. Quizá sea esto atribuir al concilio una excesiva indiferencia

---

[33] T. pp. 21-23. P. 4, c. 3, f. 45; numerosos textos análogos. «Agnosce itaque in littera veteris testamenti, quae est, ut ita dixerim, scientia primitiva, imaginem Patris, in littera novi, quae est littera de littera, imaginem Filii, in spirituali intelligentia, quae ex utraque procedit, imaginem Spiritus», etc. Denifle, Archiv, 1, pp. 54 y 55.

[34] EM, t. 3, p. 456. Bloomfield, pp. 262-263, donde están indicados los matices.

[35] *Lectura,* p. 84: Joaquín «pone a base del divenire storico, l'esplicarsi della realtà stessa di Dio nelle tre Persone della Trinità». Tal parece ser también el pensamiento de McGINN, p. 280.

[36] T, p. 257, nota (según Psalt, f. 239); cf. p. XVI.

[37] *Il libro delle Figure,* 1954, t. 1, p. 171.

[38] *The influence of Prophecy in the later Middle Ages,* Oxford, 1969, p. 51, citado por Mottu, p. 29.

[39] Psalt., l.1, f. 239-240: «Illa aeternitas Dei quae erat ante ipsa saecula, principium non habuit, sed principium erat... Natura illa incomprehensibilis et aeterna sine fine manet quod est... In principio sine principio erat Deus Pater, cum Filio et Spiritu sancto... Sic Deus Pater est id quod est, ut tamen coaeternum sibi Dei Filium et coaeternum sibi Spiritum sanctum ad electas ex seipso dignetur mittere creaturas, etc». (El texto aquí parece poco seguro). Ap, lib. introd., c. 5, f. 5: «...ut nihil in ea (Trinitate) prius aut posterius esse credamus, nihil majus aut minus, sed totas tres personas coaeternas sibi esse et coaequales...».

[40] *Loc. cit.,* p. 153. Karl BARTH se ha mostrado más bien sensible al peligro inverso, y

con respecto a la ortodoxia trinitaria. El contexto de todo este asunto no está por lo demás suficientemente clarificado como para poder emitir un juicio seguro al respecto. La condena, rodeada de reservas, ¿no habría sido más bien un medio de frenar las oposiciones a Lombardo y de consagrar su doctrina? El concilio, en todo caso, no alude explícitamente a esa relación que hoy nos parece tan natural. No creemos que se pueda decir, con Michel Collinet[41], que Joaquín de Fiore fue condenado «por haber separado en el tiempo la actividad de las tres personas de la Trinidad». Parece, por el contrario, como si la autoridad de la Iglesia hubiera dejado intacta, largo tiempo aún, su concepción original de la historia de la salvación.

No es extraño que esta concepción haya seguido ejerciendo en el seno de la cristiandad, hasta en el norte de Europa y especialmente en Inglaterra, una acción difusa[42]. En Calabria y en la Italia central pronto se establecieron contactos entre los primeros franciscanos y los monasterios de Fiore. Salimbene, que estaba a la sazón en Pisa, fue conquistado para el joaquinismo por Benito, el abad de Camajora[43]. Raoul Manselli ha señalado «la ola de fondo escatológico provocada por el joaquinismo» y los «remolinos que suscitó en todos los niveles culturales»[44]; y Raffaello Morghen ha llegado incluso a decir que el joaquinismo «se abatió como un ciclón sobre todo el siglo XIII»[45]. A decir verdad, durante los primeros decenios del siglo, el ciclón parece haber sido más bien una penetración tranquila. La fundación y el rápido éxito de las dos órdenes religiosas mendicantes, Franciscanos y Dominicos, parecía ser su primera y fulgurante afirmación[46]. ¿No había anunciado el abad de Fiore la llegada de un «duplex religionis ordo» que reconstruiría las murallas de Jerusalén?[47]. Alrededor de 1230 se constata la presencia de discípulos de Joaquín de Fiore tanto en la curia pontificia como en la corte imperial. Honorio III favorece el desarrollo de la orden de Fiore. En 1234, en la bula de canonización de Santo Domingo, Gregorio IX (Hugolino, que había sido amigo íntimo de Fran-

—según creemos— con razón. Si Joaquín, dice él, intenta «explicar el mundo» a partir de la Trinidad ¿no sería esto «a fin de poder hablar de la Trinidad en el cuadro de este mundo?». Lo cual tendería, comenta H. Mottu, pp. 274-275, «a historicizar indebidamente el misterio», es decir, a favorecer «algo así como un triteísmo evolutivo». Cf. *Dogmatique*, vol. 2, pp. 41-45.

41 *Loc. cit.*

42 Bloomfield y Reeves, *The Penetration of Joachim into Northen Europe*, en Speculum, 29, 1954, pp. 772-793.

43 A. Callebaut, *Le joachimite Benoît...*, AFH, 20. 1927, pp. 219-222.

44 RP, p. 88.

45 En *Attesa*, 1962, conclusión, p. 447.

46 Así Alejandro de Brême (Alejandro Minorita), *In Apoc.* (textos en Kleinhaus, *De commentario in Apoc. Fr. Alex. Bremensis, OFM;* Antonianum, 2, 1927, pp. 318-334) y Salimbene, pp. 266, 292, 415, que citan uno y otro al *In Jeremiam* en su apoyo.

47 T, p. 95. También se citaban otros muchos pasajes. Cf. la larga nota de Buonaiuti, pp. 95-97.

cisco) asimila la orden de Fiore a las cuatro grandes familias religiosas fundadas por Benito, Bernardo, Domingo y Francisco; declara que los Predicadores estaban anunciados en la Escritura, y éstos piensan de buena gana que es Joaquín el que los ha descubierto. Pues, ¿no predijo él que en los días de Elías surgiría de las tinieblas una «praedicatorum ordo»?[48]. El mismo favor le conceden los Franciscanos, y el Papado no tiene ningún recelo al contrario. Precisamente a causa de su gran renombre de «gran joaquinita», Hugo de Digne, «spiritualis ultra modum» —si hay que creer a Salimbene—, será invitado en 1245 por el papa Inocencio III, sucesor de Gregorio IX, a predicar en el concilio de Lyon, para la reforma de la curia. Aprovechará la ocasión, según nuestro informador, para dirigir rápidamente, en pleno consistorio, una violenta diatriba a los cardenales que le preguntaban por el porvenir. «El abad Joaquín os denomina bien justamente cuando os llama *carpinales* (roedores), porque ciertamente vosotros sólo sabéis roer, despojar y vaciar las bolsas de todos, etc., etc.». Los cardenales, advierte Salimbene, a quien le gusta tejer sus relatos con palabras bíblicas, «temblaban de rabia»; pero el Papa, al salir, habría dicho al hermano Hugo: «La inspiración del Todopoderoso da la inteligencia y el Espíritu Santo sopla donde quiere. Que Dios te bendiga, hijo mío, por habernos dicho tantas cosas buenas»[49].

La escena, como tantas otras, está evidentemente «arreglada». Sin duda fue Hugo un predicador ardiente y osado. Sin embargo, en esta circunstancia, su discurso no sobrepasaba seguramente los reproches habituales[50]. Por lo demás, su «joaquinismo», cuya proporción es difícil de adivinar, parece haber sido moderado; no se transparenta nada en lo que queda de sus escritos[51]. Cuesta trabajo creer que un hombre que tuvo relaciones muy amistosas con hombres tales como Adán de Marsh, Alejandro de Hales y Roberto Grosseteste, no fuera más que un iluminado[52]. Es cierto que era hermano de la extraña Santa Dulcelina (1213-1274), en la que muchos han encontrado diversos rasgos joaquinitas[53]. ¿No vio ella, un día de Navidad, al Niño Jesús reposando entre los lirios y otro día a la Virgen María sentada en la cima de una montaña protegida por un seto de lirios? ¿No contestó a un teólogo que le preguntaba, que el alma es «el espejo de la majestad

[48] T, *ibid.*

[49] SALIMBENE, pp. 226-233.

[50] El editor no ha podido reprimir una exclamación: «Nugaris, frater Salimbene!» (p. 231, nota 2). Es también la idea de J. PAUL, *Huges de Digne*, en Fanjeaux, 10, pp. 81-83.

[51] Cf. Chr. VAN DIJK, en Fanjeaux, 10, p. 203.

[52] Habiendo muerto Hugo en 1255, no se puede saber cuál hubiera sido su actitud en la tempestad que comenzó ese año.

[53] Cf. AUBANÈS, *La vie de sainte Douceline*, texto y trad., Marsella, 1879. GEBHART, *op. cit.*, pp. 206-209. *La vie de sainte Douceline, texte provençal du XIVme. siècle*, trad. y notas de R. GOUT, Bloud y Gay, 1927.

divina que le ha impreso su sello»? ¿Y no contempló, un día de la Ascensión, la entrada de Cristo en su reino? El primer rasgo nos parece poco significativo, porque el símbolo de los lirios no ha sido puesto en relación con un tiempo del Espíritu; en el segundo, no distinguimos más que una bella definición, del todo clásica; y en cuanto al tercero, ¿no indica la misma fecha de la Ascensión que se trata de la entrada de Cristo en el cielo y no de un advenimiento del Espíritu sobre la tierra? Se ha subrayado con razón que, en esta *Vida*, redactada después del concilio de Vienne, «las alusiones joaquinitas han debido ser camufladas»[54]. Pero ¿no significa eso que son inciertas? Renán había juzgado más certeramente cuando concluía que en esta *Vida*, que recuerda con frecuencia a las *Fioretti*, «nada transpira los atrevimientos de la escuela del Evangelio eterno»[55].

Lo que no puede negarse es que, para Hugo de Digne, la Iglesia no había conocido, desde el tiempo de los Apóstoles, tan grandes maravillas como las que acababan de brillar en San Francisco de Asís[56]; persuasión que su palabra inflamada comunicaba a cuantos acudían, numerosos, a su convento de Hyères y en la que su amigo, Juan de Parma, ministro general de la orden, parece haber participado. Lo cual no significa, como supuso Renan, que «San Francisco haya medio reemplazado a Cristo en esta pequeña secta de exaltados»[57]. Inaugurada por Francisco bajo una forma inédita, que recordaba mucho al primer resplandor del Evangelio, la *aetas monachorum* anunciada por Joaquín de Fiore, ¿no iba a ser la salvación de la Iglesia?

Así, como el papado había estado en el origen de los escritos de Joaquín de Fiore y se había convertido por adelantado en su garante, también el papado, en la primera mitad del siglo XIII, parecía cubrir la propaganda y favorecer el esplendor de un neo-joaquinismo naciente. Cierto que ni Lucio III ni Urbano III pudieron conocer aún el desarrollo que había de tomar la doctrina de la concordia y de los tres estados en las obras cuya redacción impulsaron[58]; tampoco Honorio III o Gregorio IX, ni siquiera el mismo

---

[54] C. CAROZZI, *Une béguine Joachimite: Douceline, soeur d'Hugues de Digne;* Fanjeaux, 10, pp. 169-201.

[55] *Philippine de Porcellet, auteur présumé de la Vie de sainte Douceline;* Hist. litt. de la France, t. 29, 1885, pp. 533 y 545.

[56] Chr. VAN DIJK, en Fanjeaux, 10, pp. 217-218. Sobre Hugo, v. también Fiorella SIMONI, en Chi erano, pp. 151-152 y 162.

[57] *Loc. cit.*, p. 534.

[58] Cf. CAMPAGNOLA, pp. 11-12: probablemente habría que buscar la sustancia del coloquio entre Lucio III y Joaquín en Veroli, en un opúsculo titulado *Expositio prophetiae anonymae* que lleva la fecha de 1184 y conservado en la Biblioteca Antoniana de Padua, que sería del propio Joaquín. «Nell'Expositio prophetiae non c'è però ancora presente alcun disegno trinitario della storia. La tribolazione dell'Anticristo chiude il Nuovo Testamento, senza alcuna insinuazione di un'apoteosi della storia umana nell'età dello Spirito, eccetto il significativo dettaglio della conversione degli ebrei prima della fine dei tempi... Si comprende perciò l'invito di Lucio III a mettere in scritto e di sviluppare questo metodo interpretativo, cioè che

Inocencio IV, pudieron adivinar la extraordinaria floración de escritos pseudo-joaquinitas que pronto iba a levantar tantos tumultos. Sin embargo, la teoría de Joaquín no solamente captaba las aspiraciones de las almas puras; ofrecía también, como ha dicho Edouard Jordan, «un marco para las elucubraciones de los descontentos y de los soñadores»[59]. Al reanimar y transformar la espera escatológica, su teoría debía combinarse fatalmente en muchos espíritus con otras formas de esta espera. En todas las regiones de Europa, el nombre de Joaquín no tarda en mezclarse, en numerosas amalgamas, con las predicciones de las Sibilas y de Merlín y con toda clase de «profetas», viejos y nuevos. Se ha podido escribir que su colusión «estaba escrita por adelantado» no sólo, como veremos pronto, con el movimiento que arrastró a una parte de los Franciscanos espirituales a veces «hasta la frontera de la herejía», sino con la «herejía manifiesta», más tardía, que exigiría, en un espíritu de violencia contestataria, «la liquidación de la Iglesia de Cristo»[60].

Ya antes de mediados de siglo comenzó a circular bajo el nombre de Joaquín un comentario *Super Jeremiam*, que probablemente databa de los años 1243-1248, destinado a tener una inmensa fortuna. (Le había precedido el *De seminibus Scripturarum*, orientado de otro modo). Este escrito[61] inauguraba toda una serie de pseudo-profecías apócrifas, instrumentos de las pasiones políticas de la época, extendidas simultáneamente —o poco menos— con los escritos auténticos y recibidos a veces con mayor aceptación. Uno se asombra de que esas dos series de obras hayan podido ser consideradas durante tanto tiempo como del mismo autor por aquellos que conocieron a los unos y a los otros. El *Super Isaiam* vio la luz poco después de 1250. Estos dos tratados, sobre Jeremías y sobre Isaías, violentamente hostiles a Federico II y a su dinastía, provenían sin duda de la Italia del sur, según unos de medios cistercienses, según otros (y es lo más probable) de medios franciscanos. Se decía que Joaquín los había redactado a instancias

---

l'abate cistercense farà nella Concordia...». Igualmente, en 1186, Urbano III exhorta a Joaquín a escribir su *Ex. in Apocalypsim;* en 1190-91 todavía no estaba ésta acabada.

[59] *Joachim de Flore*, DTC, t. 8, col. 1457.

[60] M. D. CHENU, *Contestation sans schisme dans l'Église médiévale*, Concilium, 88, oct. 1973, p. 54. No creemos, sin embargo que entonces «la hiérocratie de l'Ancien Testament cesse d'être, par le moyen de l'allégorie, le modèle du Peuple de Dieu». Para la exégesis influida por Joaquín, la realidad parece más bien la inversa: y de ahí, las futuras «Politique tirée de l'Écriture sainte». La alegoría tradicional transformaba por el contrario, espiritualizándolos, los datos histórico-políticos e incluso, por una parte, los culturales de la antigua Alianza. Reemplazándola por la idea de «correspondencia» o de «concordia» de letra a letra, esbozada antes de él, pero sistematizada por él, Joaquín concebía el Nuevo Testamento sobre el modelo del Antiguo, lo que le llevaba a soñar con una tercera edad, única verdaderamente nueva, cualesquiera que fuesen aún las precauciones de su lenguaje o más bien las timideces de su pensamiento.

[61] RENAN da de esto alguna idea, pp. 231-236.

del emperador Enrique IV, del que era amigo. Hugo de Digne presta gran atención al *In Jeremiam*[62]; Salimbene lo cita más de quince veces. Ahora bien, la obra no se contentaba con reforzar las profecías concernientes a las dos órdenes mendicantes; llevaba el pensamiento de Joaquín al plano político. Ciertamente el abad de Fiore no hubiera sido un hombre de su tiempo y un teólogo de la historia si no hubiera mezclado algunas consideraciones políticas en sus perspectivas. La Iglesia romana no era solamente para él el equivalente a «toda la latinidad» desde que el Oriente había consumado su «ruptura»; ella se confundía casi, en algunos de sus pensamientos, con el suelo italiano. Los invasores de su patria, ya fueran griegos, normandos, sarracenos o germanos, eran al mismo tiempo, para él, los opresores de la Iglesia[63]. Sin embargo, sus lamentos sobre «la desgraciada Italia» no tenían nada de un llamamiento belicoso. Había alabado la «donación de Constantino» y luego el patronazgo de los «piadosos jefes de los francos», que procuraron a la Iglesia un período de «tranquilidad»[64]. El *In Jeremiam*, por el contrario, maldice las secuelas del constantinismo, que ha mundanizado la Iglesia; pero al mismo tiempo, al igual que en el *In Isaiam*, sostiene la vieja querella del Papado y el Imperio, que había entrado de nuevo, con este Emperador, en una fase aguda[65]. Son bien conocidos el absolutismo y las ambiciones de Federico. En 1238 había firmado un decreto contra las «herejías» de la época (él contaba diecinueve). Se ha sospechado incluso que quería inaugurar una era nueva desempeñando un papel de jefe único tanto en lo espiritual como en lo temporal. Podía jactarse de «entrar en el alma de su siglo que Joaquín había parecido adivinar y al que más tarde los "fraticelos" intentarían hacer hablar»[66]. Roma era la «ciudad real» en la que hubiera querido reinar solo. Se le daba el título de «commutator saeculi». Se dejaba llamar «salvador», «santo», «divino» y hasta «vicario de Cristo». (Poco importa lo que fuese su creencia o su más íntimo escepticismo). Fue tal el conflicto con la Iglesia, que algunos pudieron creer «que todos los misterios estaban cumplidos»[67]. Después de su tercera excomunión y su deposición en el concilio de Lyon en 1245, conservó partidarios fanáticos: los *Annales Stadenses* señalan, con fecha de 1248, un pulular de predicaciones heréticas que hablan contra el Papa, los obispos, los cistercienses, los

---

[62] SALIMBENE, pp. 240 y 360.

[63] En C, l.5, c. 108, f. 126 r, los Germanos, que oprimen a la Iglesia latina, son comparados a los sarracenos, que oprimen a la Iglesia de Oriente. El l.4, c. 9, f. 48 r, recuerda los desgraciados tiempos en que la alianza de Godos y Griegos había hecho pesar su yugo sobre Italia.

[64] Ap, P. 3, f. 142-144. C, l.4, c. 16, f. 50; f. 52 r: «...christianus populus, qui tempere Sylvestri papae frui ceperat feliciter ecclesiastica libertate...».

[65] En este aspecto teológico-político del «joaquinismo» se han interesado particularmente un cierto número de historiadores germánicos.

[66] M. DOUAIS, *L'Inquisition, ses originès, sa procédure*. Plon, 1906, p. 108.

[67] SALIMBENE, p. 236; cf. CAMPAGNOLA, p. 137, a propósito de un abad de la orden de Fiore.

hermanos mendicantes... y recomendaban orar «pro domino Friderico imperatore et Conrado filio ejus»[68]. Tras su muerte, en 1250, corrió una leyenda, como antes para Carlomagno, de que seguía vivo y escondido, y que volvería[69] para castigar a los hombres de Iglesia.

Tratados duramente por Federico, los Franciscanos espirituales habían reaccionado; para el autor del *In Isaiam*, el Anticristo nacerá de su posteridad. Era el enfrentamiento de dos «joaquinismos» desviados por caminos dispares. Sin embargo fue otra querella la que puso fuego a la pólvora. En 1254, un franciscano lombardo, joven aún pero ya famoso, «no escasamente erudito en las Escrituras», Gerardo da Borgo San Donnino, llegado de Sicilia al convento de Provins y luego a París para acabar sus estudios en la Universidad (1249), publica y hace vender en la explanada de Notre-Dame, un *Liber introductorius in Evangelium aeternum*, seguido de un comentario de la *Concordia*. La obra es anónima, si bien muchos la atribuyen en principio a un dominico. (Las dos órdenes mendicantes, mal distinguidas a veces en sus comienzos, eran objeto de una misma reprobación en los medios universitarios). Según Salimbene, parece que Gerardo obró sin que supieran nada los superiores de la orden[70]. Pero Angelo Clareno recuerda que había sido, cuatro años antes, el compañero principal del ministro general Juan de Parma, en su misión pontificia ante el patriarca y el emperador de Constantinopla[71]. La obra, que es un manifiesto en favor del partido «espiritual», obtiene un éxito fulminante. Exito, sobre todo de escándalo: estalla en pleno conflicto de los Mendicantes con la Universidad, que les ha excluido el año anterior y que, rechazando el mandato venido de Roma de reintegrarles[72], acaba de publicar una requisitoria contra ellos[73]. Pareció buena la ocasión a los maestros seculares. Su principal portavoz, Guillermo del Santo Amor, refuta enseguida «ese libro maldito que pretende que los sacramentos de la Iglesia y el Evangelio de Cristo» están a punto de desaparecer[74]. Aprovecha el momento para acentuar su lucha contra los Mendi-

---

68 Ed. Pertz, MGH, Scrpt., 16, nuev. ed. 1925, pp. 371-372. Con fecha de 1250 los Anales mencionan el cumplimiento de una profecía de Joaquín, sacada (non ad verbum) del *In Jeremiam*.

69 SALIMBENE, p. 347.

70 P. 233: «Et Parisius fecit istum libellum et ignorantibus fratribus divulgavit». Cf. pp. 236-237.

71 *Tertia persecutio*. Archiv, 2, pp. 238-269; cf. p. 283. Sobre Juan de Parma: Gratien, pp. 239-246.

72 Bula *Quasi lignum*, 14 abril 1255.

73 Sobre el primer siglo de los Menores y el movimiento de los Espirituales, la obra de base sigue siendo la del P. GRATIEN, 1928. Aquí no podemos más que recordar algunos hechos sumariamente.

74 Sermón de 1255, Archiv, 1, pp. 68-69; y p. 77: «quod adveniente evangelio Spiritus sancti, sive clarescente opere Joachim, quod dicitur evangelium aeternum sive Spiritus sancti, evacuabitur evangelium Christi».

cantes en un *Libellus de Antichristo et ejus ministris*, y luego, a finales de 1255 o en la primavera de 1256, en un *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, que tendrá cinco ediciones en cinco meses; y de abril a junio de 1255, en una serie de violentos sermones parisienses[75]. «Spiritus evangelicam doctrinam consumet et devorabit»[76].

El *Liber introductorius* de Gerardo fue enviado sin retraso para su censura a Inocencio IV, que estaba moribundo. Por orden de su sucesor, Alejandro IV, elegido el 21 de diciembre de 1254 (papa de 1254 a 1261) es examinado por una comisión de tres cardenales (uno de ellos es el dominico Hugo de Saint-Cher) que se reunió en julio de 1255 en Anagni. La comisión toma en serio su tarea. Utiliza con prudencia dos «dossiers»: el primero está constituido por la obra de Gerardo[77] y una lista, seguramente tendenciosa, de treinta y una proposiciones sacadas y glosadas por Guillermo del Santo Amor; el otro, por copiosos extractos de Joaquín de Fiore proporcionados por Florentino, obispo de Acre[78]. El largo «Protocolo» final[79] distingue cuidadosamente las dos causas. Es muy severo con el franciscano: le aplica el calificativo de «herejía», tal como había sido definida por Jerónimo, Agustín e Isidoro: desprecio de la tradición «alicujus temporalis commodi et maxime vanae gloriae causa». Repudia sus «falsas opiniones» que tienden a la subversión de la Iglesia romana: ¿no se atreve Gerardo a decir, en pasajes que hay que leer con cuidado, que la Escritura divina tiene tres partes, la tercera de las cuales es el Evangelio eterno, el Evangelio del Espíritu, el único verdadero Evangelio del Reino? ¿No proclama el advenimiento de un último «estado» en el que no «habrá ni enigmas ni figuras»?[80]. Joaquín es tratado con menos dureza. Se le acusa, sin embargo, de predecir el advenimiento de un tercer estado, sobre cuya fecha se ha confundido; de rebajar a los clérigos para exaltar a los monjes; de oponer demasiado a Pedro y a Juan; de hablar abusivamente de Babilonia y de contar dos Anticristos[81]. Su obra es declarada «sospechosa» en razón del carácter secreto que le ha dado, «more haereticorum» en el prólogo de su libro sobre los artículos de la fe. Crítica mezquina y que estaría verdaderamente poco fundada[82] si los examinadores, que por otra parte no insisten en

[75] Edmond FARAL, *Les 'Responsiones' de Guillaume de Saint-Amour,* AHDL, 18, 1951, pp. 337-394. Extractos del sermón 'Si quis diligit' en DUFEIL, pp. 125 y 228.

[76] *Libellus de Antichristo...* Archiv. 1, p. 77.

[77] DENIFLE, Archiv, 1, pp. 49-98. FARAL, p. 363. Las notas de Gerardo citadas por el Protocolo de Anagni se refieren todas únicamente a la *Concordia.* Archiv, 1, p. 69.

[78] *Loc. cit.*, p. 102.

[79] Texto, *loc. cit.*, pp. 99-142.

[80] Archiv, 2, pp. 92-102 y 115-120; cf. pp. 68-88.

[81] Sobre los dos Anticristos en la Edad Media: BLOOMFIELD, p. 265, MANSELLI, *La terza età, Babylon e l'Anticristo mistico,* Bollettino dell'Ist. Storico italiano per il M. Evo e Archivio Muratoriano, 82, 1970, pp. 47-79.

[82] Joaquín en ese prólogo, ¿hacía algo más que seguir una costumbre frecuente? Cf. Guillermo de Saint-Thierry dirigiendo su «Lettre d'Or» al Prior de la Cartuja de Mont-Dieu.

ello, no hubiesen descubierto ahí el signo de una desconfianza habitual respecto a los «magistri», «quos etiam tam impudenter quam superbe vituperat»[83]. Nada se dice del tratado contra Pedro Lombardo (que la Comisión no tenía orden de examinar); pero, cosa más curiosa, tampoco esta vez se señala vínculo alguno entre el error trinitario y las especulaciones sobre el tercer estado.

Informado así, el Papa dirige al obispo de París la Bula *Libellum quemdam* (23 de octubre y 4 de noviembre de 1255). Ordena quemar la obra de Gerardo, pero sin confirmar el Protocolo, y sin plantear ningún problema ni a Joaquín mismo ni a la orden de Fiore, ni a la orden de los Menores, de la que había sido, cuando era cardenal, protector benévolo y, siendo Papa, había manifestado querer mantener. El obispo deberá proceder «sic prudenter, sic caute, sic provide, quod dicti fratres (minores) nullum ex hoc opprobrium nullamque infamiam incurrere valeant». Sin embargo, el ministro general de la orden, Juan de Parma, es gran amigo de Hugo de Digne y, como él, gran «joaquinita»[84]; dominado además por uno de sus consejeros, el hermano Jacques de Massa, un iluminado que gozaba de dones extraordinarios[85], no pudo resolverse a desautorizar a los espirituales que le han elegido con la misión de restablecer a la orden en su primitivo fervor y que le consideran como a un nuevo Francisco[86]. El defiende a Gerardo; incluso se sospecha que le haya inspirado. (Eimerico le atribuirá la obra). Por eso dimitió (1257). Pero para sucederle, él mismo presenta su candidato a los electores: es Buenaventura, entonces de treinta y seis años de edad[87]. Gerardo fue reenviado a Sicilia; como él se obstina, lo mismo que su compañero Leonardo, ambos fueron encarcelados de por vida[88].

Añadamos que, en 1263, un concilio de Arlés, reunido bajo la presidencia de Florentino, convertido para entonces en arzobispo de Arlés, prohibió la lectura de las obras de Joaquín[89]. La prohibición no será ratificada por la

---

[83] Archiv. 1, p. 138. Cf. AF, pp. 3-4; T, p. 282.

[84] SALIMBENE, p. 232: «Ambo erant... spirituales viri et magni Joachitae»; cf. pp. 301-302. CLARENO: «Frater Hugo de Digna in omnibus et per omnia idem cum fratre Johanne sentiebat»; Archiv. t. 2, p. 282. Sobre Hugo y Juan: F. SIMONI, en Chi erano, pp. 155-168.

[85] CLARENO, p. 279: «Dios le había abierto la puerta de sus secretos..., sus palabras eran palabras del Espíritu Santo..., había permanecido tres días en éxtasis, insensible...; la ciencia y la inteligencia de las Escrituras, el conocimiento de las cosas futuras le habían sido dadas por Dios». Cf. p. 111. Lo mismo en las *Fioretti*, c. 48.

[86] CLARENO, pp. 262-263. Juan de Parma († en 1289) será objeto de un culto que Pío VI ratificará en 1781.

[87] SALIMBENE, pp. 309-310, CLARENO, pp. 270-271.

[88] Sobre sus interrogatorios, ver el trágico relato de Clareno, pp. 283-284. Al entrar en su prisión, Gerardo habría dicho: «In loco pascuae ibi me collocavit»; y allí permaneció, dieciocho años, privado de sacramentos, hasta su muerte. Y lo mismo Leonardo.

[89] Ver el apéndice B.

Santa Sede. Jamás estas obras serán objeto de ninguna otra condena.

El asunto, desde un principio, era tan embrollado como explosivo, porque entraban en juego no pocas rivalidades. Los Menores mismos estaban profundamente divididos. Los partidarios de Joaquín, también. Guillermo del Santo Amor no tiene ningún deseo de prestar un apoyo a la Iglesia romana contra sus novedades; maniobra, por el contrario, para obtener el apoyo de los obispos contra el Papa. Obstinadamente conservador, intenta sobre todo mantener los derechos y privilegios de los maestros seculares; expresa su rencor contra la invasión de la Universidad por esas nuevas órdenes que, suspendiendo una rivalidad ya viva, se agrupan frente a un adversario común. El ha comenzado su combate desde hace tiempo[90]. En su *Tractatus brevis*, no sólo ataca a Gerardo y a los Menores, apunta también y preferentemente a los Predicadores, más temibles aún, porque estaban más decididos a conquistar las cátedras y a revolucionar la enseñanza. Denuncia a todos estos «enemigos familiares», a esos «seductores y falsos apóstoles» que pretenden ser el sol mientras que los seculares sólo serían la luna[91]: en realidad ellos son los precursores del Anticristo. No se hicieron esperar las réplicas: Santo Tomás de Aquino redacta enseguida su *Contra impugnantes Dei cultum* (que no publicará sino más tarde); el Menor Tomás de Eboraco (York) interviene también desde primera hora en la disputa, pronto seguido por Buenaventura. Pero los Mendicantes tenían además para su causa un buen argumento extrínseco: ellos eran entonces el mejor apoyo del Papado. Pues si bien Alejandro IV se ve obligado a actuar con severidad contra los excesos y testarudez de Gerardo, no espera ni un año para condenar también, por la bula *Romanus Pontifex* (octubre de 1256) el panfleto «inicuo, pernicioso, execrable y falso» del denunciante. Era la revancha de los Mendicantes[92]. Guillermo, que en 1254 había llevado su ataque a Roma, regresa de allí en 1256. En una serie de *Defensiones* que quieren ser hábiles y prudentes, mantiene que es escandaloso el ver a unos monjes, entregados a una humilde obediencia, pretender los honores de un magisterio doctrinal; que es un derecho de los «maestros» no admitir en su «sociedad escolástica» más que a los que ellos quieran; que él había tenido

---

90 «No es una simple querella si el conservadurismo de Guillermo de Saint-Amour denuncia en los mendicantes a los promotores de una nueva cristiandad»: M. D. CHENU, OP, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, París-Montreal, 1950, p. 40.

91 La comparación era de Joaquín, Ap, f. 118. La comisión de Anagni cita un texto análogo: «Non modo non tegitur velamine aut lucet in caligine lunae, sicut facies Moysi, sed quemadmodum si sol luceat in virtute sua». Archiv. 1, pp. 53-54. Era clásica esa imagen para expresar las relaciones (comprendidas de formas diversas) de los dos poderes, espiritual y temporal.

92 Alberto Magno parece haber jugado un papel decisivo en esta condena: FARAL, *loc. cit.*, pp. 371-372. Ver también BUENAVENTURA, *Apologia pauperum contra calumniatorem*, c. 8, n. 1; t. 8, p. 286, y *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica;* t. 5. SALIMBENE, pp. 454-455.

razón al hablar claro para proteger a los «simples e iletrados» que fácilmente pueden ser seducidos, contra los pseudo-profetas que «penetran en las casas...». ¡Vano alegato! El *De periculis* fue quemado solemnemente y su autor, tras varias peripecias, fue desterrado de la Universidad y del territorio francés[93].

Estos sucesos son bien conocidos en conjunto. En cuanto a la doctrina del *Liber introductorius*, es difícil reconstruirla íntegramente con un grado suficiente de precisión. Durante mucho tiempo, la obra se dio por perdida. Bernardo Töpfer, hace unos veinte años, ha descubierto una copia de ella, sin duda parcial y cuya fidelidad íntegra no está asegurada[94]. La lista de las siete proposiciones censuradas primeramente en París hay que ponerla en tela de juicio, lo mismo que los treinta y un *excerpta* compuestos por Santo-Amor, que han sido publicados y comentados por Ernst Benz. Las dos célebres crónicas, la del Menor Salimbene de Adán (h. 1285) y la todavía más tardía *Historia septem tribulationum ordinis minorum*, redactada entre 1321 y 1325 por Angel Clareno (=Pedro de Frossombrone), que fue miembro y después jefe de la congregación de ermitaños fundada por Celestino V y acogió a una parte de los espirituales franciscanos perseguidos en su orden, son igualmente tendenciosas. Además, las dos son más prolijas sobre los hechos y sobre las personas que sobre el fondo de las cuestiones. Salimbene es un narrador difuso y chismoso, lleno de anécdotas, de juicios libres, de escenas tomadas al vivo[95], pero aderezadas a su gusto; este «hijo de caballero» tiene buen sentido, pero es espíritu sin altura de miras interesado sobre todo por las predicciones y las maravillas. Joaquinita pueril y decepcionado, «que supo siempre abandonar las ideas un poco subversivas en el momento en que podían volverse peligrosas»[96], fue violentamente hostil a Gerardo, al que no siempre comprendió. Le reconoce toda suerte de virtudes y de cualidades amables, pero añade: «Protervitas suae opinionis omnia ista bona destruxit in eo»; le reprocha su «fatuidad» y su «necedad», denuncia en su libro numerosos errores «frívolos y ridícu-

---

93 GRATIEN, pp. 213-221. CROCCO, pp. 152-156. Un resumen de los hechos y de las tesis en DUPUY, *loc. cit.*, 890-891. Cuadro cronológico en Y.M.J. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et réguliers...*, AHDL, pp. 44-52. Cf. G. E. PONFERRADA, *Tomás de Aquino en la Universidad de París*, en Sapientia, 26, 1871, pp. 232-262 (BTAM, XI, p. 280).

94 B. TÖPFER, *Eine Handschrift des Evangelium aeternum des Gerardino von Borgo San Donnino*, en Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft, 8, 1960, pp. 156-163. El manuscrito contiene C, Psalt, LF (de otra mano), Ap (abreviado); (según el Explícito, este resumen sería obra de Gerardo); también contiene glosas, muchas de las cuales son citadas en el Protocolo de Anagni. Cf. BTAM, 8, nº 2443 (H. B.). De este manuscrito «non sembra infatti che possano trarsi elementi nuovi od essenziali»: F. SIMONI, en *Chi erano*, p. 56.

95 «Male composuit, mire depinxit»: L. CLÉDAT, *De fratre Salimbene et de ejus Chronicae auctoritate*, Turín, 1878, p. 51.

96 M. Th. LAUREILHE, *Sur les routes d'Europe au XIIme. siècle*, Ed. franciscanas, 1959, p. 147.

los», contrarios a la doctrina del santo abad de Fiore. Gerardo, dice (y esta vez con razón), no debería haber transformado los escritos del profeta en una nueva Escritura; los que han creído eran hermanos ignorantes; en fin, «valde bene fuit punitus»[97]. Angel Clareno tiene mayor grandeza; es un exaltado, fácilmente enfático, pero un hombre de gran cultura y buen carácter; más entregado a la obra de reforma espiritual que seducido por las profecías. Murió en 1337, después de haber participado en las luchas y en las pruebas de los espirituales durante más de cincuenta años, más sumiso en los principios que en la práctica, sin querer jamás inclinarse hacia la rebelión[98]. En su cuarta *Tribulación* se convierte en el apasionado apologista de Juan de Parma, de quien un hermano había dicho: «Fluvius igneus egrediebatur de ore ipsius»[99], así como de Gerardo: «memoriae tenacis et disertae linguae et acuti intellectus», lleno, sin embargo, de «mansedumbre y humildad en sus respuestas». Imitando la fórmula que él había citado, dice también de Juan de Parma: «Flumen auctoritatum sanctorum egrediebatur de ore ipsius»[100]. No pudiendo comprender que tales hombres hubieran podido sufrir, por parte de los suyos, tamaña persecución, acaba por exclamar, después de haber pasado revista a las razones que se habían aducido: la razón verdadera está en la profundidad insondable de los designios divinos, para los que todos los hijos de Adán, desde el primero al último, están encerrados en el pecado a fin de que Dios tenga misericordia de todos[101]. Le cuesta trabajo a Clareno hacer plena justicia a San Buenaventura[102] en todo este asunto. Pero además de su parcialidad evidente, ingresado en la orden hacia 1260, no ha vivido esos primeros años del drama. Está claro en todo caso que se confunde o minimiza extrañamente el objeto del conflicto cuando, evocando el afecto de las dos víctimas a Joaquín de Fiore, se imagina que se les reprochaba únicamente, a este respecto, su adhesión al pequeño libro sobre la Trinidad dirigido contra Pedro Lombardo; Joaquín no había cometido más que un solo error de hecho, y su libro no había sido reprobado más que en «prout diffamatorius erat Magistri». En realidad, tanto sobre la esencia divina como sobre la trinidad de las personas, todos estaban de acuerdo: Gerardo era ortodoxo. Clareno reconoce que solamente dos sermones redactados en los círculos de Juan de Parma habían sido

---

[97] Pp. 302-304 y 455-458. Sobre Juan de Parma, aprueba el juicio de uno de sus hermanos: «Tanta scientiae et sanctitatis erat... quod curiam romanam corrigere poterat...; sed postquam secutus est prophetias fantasticorum...»; sí, concluye, «est tristior non modicum, quia diligebam eum».

[98] Fue pronto beatificado. Su *Expositio regulae fratrum minorum* ha sido editada por L. Oliger, Quaracchi, 1912.

[99] Archiv, 2. p. 111.

[100] *Loc. cit.*, p. 283.

[101] *Loc. cit.*, p. 277.

[102] *Loc. cit.*, pp. 277 y 282-286.

funestos: uno exaltaba sobre manera «et, ut ita dicam» la doctrina y la persona de Joaquín; el otro utilizaba en exceso «todos los principales pasajes de la Sagrada Escritura» para autorizar la regla de Francisco y criticar las prevaricaciones de algunos altos prelados[103]...

La fuente principal sigue siendo aquí el Protocolo de la Comisión de Anagni. «No es la mejor fuente para evaluar la posición teológica de Joaquín», ha escrito E. Buonaiuti[104]. Sin embargo hay que reconocer que la Comisión había trabajado concienzudamente. Cuando el obispo Florentino le llevó los textos del abad, la Comisión nombró dos lectores, encargados de verificarlos uno a uno sobre los originales; y el Protocolo tiene buen cuidado en distinguir lo que es de Joaquín y lo que es de Gerardo, o lo que es de uno o de otro y lo que es añadido a título de comentario[105]. Pero ahora se trata de Gerardo. En primer lugar, no cabe ninguna duda de que éste descubrió a Francisco de Asís en las «profecías» de Joaquín. Quizá por primera vez[106], él aplicó a sus estigmas «el signo del Dios vivo» llevado por el ángel del sexto sello a quien el Apocalipsis describía «subiendo desde el oeste» (el ángel que llevaba la guadaña designaba a Santo Domingo). Reconocía también en Francisco a aquel otro ángel que volaba hasta el cenit, proclamando el Evangelio eterno, tal como el abad de Fiore, decía él, lo había explicado. Estas explicaciones eran tanto más arbitrarias cuanto que Gerardo adoptaba al mismo tiempo, y con más impaciencia que su autor, la tesis joaquinita de una superación de la letra evangélica por el nuevo Evangelio del Espíritu. Los precursores de Francisco de Asís eran más bien un Norberto que, al fundar la orden de los Premonstratenses, había prescrito «seguir las Sagradas Escrituras y tomar a Cristo por guía»; o un Esteban de Muret, fundador de la orden de Grandmont, que había escrito: «La única regla de vida es el Evangelio, es la regla de Jesucristo, más perfecta que la de San Benito»[107]. La designación de Francisco como «alter Christus», que en la mayor parte de sus discípulos tenía un sentido muy saludable y justo[108], se volvía equívoca en la suposición de Gerardo, puesto que Francisco, heraldo del Evangelio eterno, parecía así superar a Jesucristo. Eso es lo que

103 *Loc. cit.*, pp. 276-277 y 283.

104 Introducción al Tract., p. XXXVII.

105 Archiv. 1, pp. 102, 115, etc.

106 Stephanus BIHEL, *S. Franciscus fuitne angelus sexti sigilli?* Antonianum, 2; 1927, pp. 62-63. Cf. Apoc, 7, 2 y 14.14-17.

107 Cf. André VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 86.

108 Cf. TOMAS DE CELANO, *Vita secunda s. Francisci* (1247): «Existimo autem beatum Franciscum speculum quoddam sanctissimum Dominicae sanctitatis et imaginem perfectionis illius»; «videbatur... quod Christi et beati Francisci una persona fuit», porque «verus Christi amor in eamdem imaginem transformat amantem» y «qui adhaeret Deo unus spiritus fit cum ipso». Analecta franciscana, 10, Quaracchi, 135, 147, 219. Cf. W. Chr. VAN DIJK, *La représentation de S. François d'Assise dans les écrits des Spirituels*, Fanjeaux, 10, pp. 210-213.

ha observado Ernst Benz, forzando él mismo, a su vez, los rasgos. «Hay una contradicción, ha escrito, entre lo que los espirituales han hecho de Joaquín y su propia intención... El movimiento franciscano no es un simple movimiento religioso que se expande bajo la protección y la dirección de la Iglesia católica; es una nueva religión con un nuevo Cristo y una nueva revelación[109]».

Al menos hay una cosa segura. El Evangelio eterno venía a ser, para Gerardo, un libro, una «tercera Escritura» de la que Joaquín de Fiore era llamado el «scriptor» o el «minister» según se pensase más o menos en el ángel que la había dictado desde el cenit. En la *Concordia*, Joaquín de Fiore había comparado la edad del Antiguo Testamento a la tierra, la del Nuevo, al agua, su inteligencia espiritual, al fuego. Gerardo traducía en su glosa: «Llama aquí tierra a la escritura del primer Testamento, agua a la escritura del Nuevo Testamento y fuego a la escritura del Evangelio eterno»[110]. Ese prestigioso nombre de Evangelio eterno designaba pues, a la vez o alternativamente, el *corpus* de los principales escritos joaquinitas —a los que pudieran añadirse algunos textos apócrifos— y su mensaje esencial. Pero ese mensaje que Gerardo descifraba para proclamarlo en un estilo entusiasta, consistía en que bien pronto iba a inaugurarse la era del Espíritu Santo. Por dos veces Joaquín había asignado simbólicamente, conforme a los doce años que tenía Jesús cuando fue llevado por sus padres a Jerusalén (Luc 3,42), el año 1200 para la conclusión de la verdad y para la consumación de los divinos misterios[111]: era el mismo año en que él escribía su tratado sobre los Evangelios, y no pensaba en ninguna conmoción exterior, cualquiera que fuese, sino en la revelación que se cumplía en él. Gerardo anunciaba grandes cosas para el año 1260. El propio San Francisco, anunciado por el calabrés, había sido el último y supremo pregonero de ello. El segundo Testamento iba a ser «vaciado» o «absorbido»; la Iglesia del Espíritu sería propagada por todas partes por medio de unos monjes de nuevo estilo, portadores de una nueva Escritura[112].

Ni Joaquín de Fiore había tenido nunca la intención de escribir un nuevo evangelio, ni Gerardo quería redactar otra cosa que una introducción y unas anotaciones a los libros de su profeta. Y sin embargo, es frecuente la atribución de un «Evangelio eterno», bien a Joaquín, bien a Gerardo. Se ve de dónde viene la confusión. Lo que se llamaba así, era la recopilación compuesta por Gerardo, como demuestran una glosa debida al mismo

---

[109] *Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims*, Zeitschrift f. Kirchengesch, 3, 1931, pp. 110-111. Eso es generalizar indebidamente.

[110] Archiv, 1, p. 126, cf. pp. 91-101. C, 1.2, tr. 1, c. 1, f. 7. Cf. T, p. 275.

[111] T, pp. 103-104; cf. p. 73. Ver MOTTU, p. 302.

[112] Sobre la diferencia entre el joaquinismo de Gerardo y el de Hugo de Digne: R. MANSELLI, *Divergences parmi les Mineurs d'Italie et de France mériodionale*, en Les Mendiants en pays d'Oc au XIIIme. siècle, Fanjeaux, 8, 1973, pp. 364-368.

Gerardo[113] y una observación de Guillermo del Santo Amor[114]. Pero desde el año 1256, Mateo de París anotaba en su diario: «Los hermanos predicaban y enseñaban novedades, locuras —se decía— que sacaban del libro del abad Joaquín, cuyos escritos habían sido condenados por el papa Gregorio. Y también habían compuesto un libro al que solían llamar el Evangelio eterno...[115] El *Directorium inquisitionis* de Eimerico hablará igualmente de «un cierto libro comúnmente llamado el Evangelio eterno», cuya redacción atribuye a Juan de Parma y del que sacará una lista de veintisiete herejías y errores[116]. Autorizada por semejantes precedentes, la leyenda (esto apenas es una muestra) tiene vida para rato[117].

Sin embargo, aún más deformadas por una mezcla de supersticiones antiguas, de nuevas profecías (Mateo de París hace alusión a «otros escritos que es inútil citar»[118]), de pasiones político-sociales, de aspiraciones milenaristas o de pavores apocalípticos, las ideas joaquinitas se extendían entre el pueblo. «El año del Aleluya», celebrado en 1233, no les debía nada en su origen[119]. Pero ya ellas le habían impregnado de su atmósfera. Quizá, como se ha visto antes, enseguida habían causado impresión a Federico II, mientras que, por intermedio del *In Jeremiam* le suscitaban adversarios[120]. Las desdichas del demasiado fogoso Gerardo no iban a detener su difusión, como tampoco aportaron menoscabo a la veneración de que siguió siendo objeto el fundador de Fiore; ni a la reputación de su orden, confirmada por Alejandro IV. La credulidad popular tampoco se desanimó por la cruel decepción del año 1260. Era el año fatídico anunciado por el *In Jeremiam* y por Gerardo, en el que se esperaba, tras terribles ruinas, una radiante renovación. No fue más que un año de terror. Un violento soplo de apocalipsis pasó sobre gran parte de Europa[121].

---

113 «Ab hac intelligentia denominatur liber cum duobus sequentibus evangelium aeternum». Archiv, 1, pp. 59 y 69. (Se trata de C, Ap y Psalt). Ver, sin embargo, DENIFLE, *ibid.*, p. 66 nota; pero la palabra *opus* usada por Joaquín en el prefacio a la *Concordia*, no designa otra cosa que esta obra.

114 Sermón «Quis amat»: «media pars illius libri», es decir, sin duda, el Introductorio y la Concordia. Archiv, 1, p. 68.

115 Trad. Faral, *loc. cit.*, p. 363. Cf. Archiv, 1, p. 72.

116 Archiv, 1, p. 70.

117 Cf. Francis RAPP, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du moyen-âge*, PUF, 1971, p. 186. G. DUBY, *Le temps des cathédrales*, 1976, p. 196: «En 1252, la Santa Sede prohibió en París la venta del *Évangile éternel*». Marcel PACAUT, *Hist. de la Papauté de l'origine au concile de Trente*, Fayard, 1976, p. 191: «En el último extremo del siglo XII, un monje calabrés, Joaquín de Fiore, expresa estos sueños en una admirable obra de espiritualidad, la Introducción al Evangelio eterno». RENAN (pp. 224 y 264-265) y sobre todo DENIFLE (Archiv, 1, pp. 57-88) habían dilucidado la cuestión.

118 Faral, *loc. cit.*, p. 363.

119 M. H. Vicaire, *loc. cit.*, p. 85.

120 BLOOMFIELD, pp. 252 y 298, según Kantorowicz.

121 Para algunos de estos hechos: Antonio CROCCO, *Profilo storico del Gioacchinismo dall'anno del Alleluia a Cola di Rienzo;* Sophia, 24, 1956, pp. 201-211.

Grandes masas de gente comenzaron a surcar los campos y a invadir las ciudades, flagelándose y cantando salmos de penitencia. Fue quizá en esta época cuando Tomás de Celano escribió el *Dies irae*[122], aunque la cuestión es controvertida. Como el «Aleluya», tampoco el movimiento de los flagelantes fue en un principio una consecuencia del Joaquinismo[123]. Sus primeros grupos habían sido reunidos en 1258 por un eremita de Umbría, Ramieri Fasani; pronto toda la Italia central quedó invadida por los «Disciplinati di Gesù Cristo», y la epidemia siguió propagándose[124]. Pero una vez más se mezclaron las aguas: «La espera joaquinita se apropió el movimiento para declarar que la era del Espíritu había comenzado ya»[125].

Mientras que para unos los espantos presentes eran otros tantos signos anunciadores de la nueva era esperada, para otros la prueba fue saludable. Salimbene, cuya confianza ya se había tambaleado, nos ha dejado del año 1260 un testimonio desengañado[126]. Confiesa haber esperado, en una mezcla de esperanza y de temor, esa crisis de 1260; una vez transcurrido el año, cuando remitió la fiebre, respiró: «Abandoné entonces, escribe, del todo esta doctrina (de los joaquinitas) y me resolví a no creer más que en las cosas que yo hubiera visto»[127]. Sin dejar de venerar «al santo hombre que fue el abad Joaquín», descubrió que había en él algunos «impedimenta» lamentables, y sobre todo, repudió a todos aquellos que querían interpretar sus textos con demasiada precisión[128]. Pero esta clase de sentido común no es cosa frecuente. En muchos renacieron los mismos sueños, ingeniosos para corregir sus cálculos, y nuestro Salimbene bien pronto llevó sobre otros profetas su credulidad y curiosidad invencibles.

En los años en que la querella levantada por Gerardo da Borgo San Donnino batía sus tambores en París y en el seno de la orden franciscana, las ideas joaquinitas continuaban extendiéndose por toda Europa. Su penetra-

---

[122] La fecha podría ser más antigua. H. SPITZMÜLLER, *Poésie latine chrétienne du moyen âge*, DDB, 1971, pp. 848-852. F.J.E. RABY, *Secular Latin Poetry*, Oxford, 1934.

[123] VICAIRE, *loc. cit.*, p. 86. MANSELLI, *Il 1260 anno gioacchimito?* en Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario del suo inizio, Perusa, 1962, pp. 99-108.

[124] CROCCO, pp. 149-151 y 157-158.

[125] MANSELLI, RP, p. 112. Según los *Annales Stadenses* (*loc. cit.*, p. 351), «Abbas Joachim sic de antichristo prophetizavit: 'Cum fuerint expleti 1260 anni, nascetur antichristus'».

[126] Pp. 466-467: «De doctrina abbatis Joachim, quae hoc anno inchoari debebat, et qualiter Joachitae eam fore testantur in verberatorum devotione. (Haec doctrina) dividit mundum in triplicem statum... In tertio statu operabitur Spiritus Sanctus in religiosis... Quem statum inchoatum dicunt in illa verberatione, quae facta est anno 1260, etc...».

[127] Pp. 302-303: «...Frater Bartholomeus dixit mihi: Et tu similiter Joachita fuisti. Cui dixi: Verum dicitis. Sed postquam mortuus est Fridericus, qui imperator fuit, et annus 1260 est elapsus, dimisi totaliter istam doctrinam et dispono non credere nisi quae videro».

[128] Pp. 238-239: «Quamvis abbas Joachim fuerit sanctus homo, tamen tria habuit impedimenta, ut sibi contradicatur». El tercero fue «ex parte illorum qui... voluerunt anticipare terminos a se positos... Non limitavit omnino aliquem certum terminum, etc.». Pero ver también pp. 174, 302-303, 446.

ción en Alemania, al mismo tiempo que su deformación, nos es atestiguada por la obra de una mística célebre, Matilde de Magdeburgo (1207-1284). Según parece, Matilde no mantuvo contactos con la orden de los Menores. Probablemente estuvo afiliada a la tercera orden de Santo Domingo. Entre 1260-1264 redactó el libro de sus *Revelaciones*. Hay en él una curiosa teoría de las tres sangres derramadas desde la creación del mundo: la sangre de Cristo, derramada en Abel, en los Santos Inocentes y en Juan Bautista; la sangre del Padre, en la Pasión de Jesús; y por fin la sangre del Espíritu Santo, derramada en todos los mártires desde el comienzo de la Iglesia hasta el fin de los tiempos. Madame Ancelet-Hustache ha lanzado la hipótesis de que esta teoría provenía de la doctrina joaquinita de las tres edades. Si esto fuera así, no se puede reconocer en ello más que un eco lejano de esta doctrina, no sólo debilitado, sino transformado[129]. Por otra parte, no es cierto que Matilde haya leído jamás un escrito ni de Joaquín ni del Pseudo-Joaquín. Sin embargo, seguramente ha oído hablar del «profeta». Ella se alegra con el pensamiento de la nueva orden monástica que él ha anunciado y que pronto va a surgir. Esta orden no reemplazará a la orden dominicana, que ha recibido la promesa de durar para siempre; pero la superará por el esplendor de sus virtudes; sus miembros serán «más sabios, más poderosos, más pobres de las cosas de este mundo, y más abrasados de Espíritu Santo, en razón de la miserable necesidad a que será entonces reducida la Santa Iglesia». Matilde los describe largamente sin omitir ningún detalle de su hábito, de su regla, de los trabajos de su vida evangélica, tal como le ha sido dado contemplarlos en sus «visiones». Pero no se detiene sólo en estas imaginaciones un tanto pueriles. Retoma también el simbolismo de las dos grandes figuras de Moisés y de Elías, prototipos de la orden de los clérigos y de la de los monjes. Cosa más característica: Matilde predice que esos «Hermanos de los últimos días» llevarán en principio una vida santa y pacífica durante un breve período; luego tomarán parte activa en los combates de los últimos días luchando contra el Anticristo, al lado de Henoc y de Elías. Están en las vísperas de ser instituidos por el hijo del rey de Roma (se trata seguramente de Conradino, hijo menor de Federico II, que intentaría en 1268 restaurar su dinastía y reinar en Roma)[130], el cual obtendrá asimismo su poder del papa[131]. De esta manera unía Matilde ingeniosamente su lealtad católica con su lealtad hacia la casa de los Staufen. Reconcilia en

[129] Jeanne ANCELET-HUSTACHE, *Mechtilde de Magdebourg, étude de psychologie religieuse;* Champion, 1926, pp. 279-284, etc.

[130] J. ANCELET-HUSTACHE, *op. cit.*, pp. 285-296.

[131] *La lumière de la divinité,* Revelaciones de la hermana Matilde (de Magdeburgo) traducidas por primera vez el afrancés por los benedictinos de Solesmes, Oudin, 1878, libro 3, c. 12, «Des Frères des derniers jours et de L'Antichrist»; pp. 125-138. Sobre esta obra, traducida desde el texto alemán pero en el orden de un manuscrito latino por Dom Paquelin: ANCELET-HUSTACHE, pp. 8-9.

su corazón al Papado y al Imperio[132]; y el discreto reproche que dirige a los últimos papas de haberse mostrado hostiles a Federico II y a sus sucesores, nos ofrece un nuevo ejemplo de las combinaciones que se han realizado rápidamente en el curso del siglo entre la corriente espiritual derivada de Fiore, los sobresaltos apocalípticos y las pasiones o fidelidades políticas de cada pueblo, de cada medio, de cada generación[133].

En Francia las nuevas órdenes mendicantes no solamente habían chocado con las autoridades de la Iglesia, y sobre todo con la Universidad. Si la campaña dirigida contra ellos por Guillermo del Santo Amor había sido desautorizada, otros seculares, profesores o burgueses, clérigos o laicos, habían tomado el relevo. Hasta los poetas se habían mezclado en ello. Rutebeuf no se contentaba con protestar, en una *Complainte*, contra aquellos que habían hecho condenar y proscribir al maestro animoso, y se habían reído de los jacobinos «fariseos» y «mentirosos»[134]; en las *Ordenes de París*, él apuntaba directamente contra el mito gerardiano del Evangelio eterno[135]. Contra este Evangelio eterno, Juan de Meun, «poeta universitario»[136], está también lleno de sarcasmos. Vulgarizador, en la segunda parte del *Roman de la Rose*, de las doctrinas enseñadas en la Facultad de Bellas Artes, abierta a las tesis averroístas, no deja de inspirarse claramente en Santo Amor. Escribe por los años 1265-1270. Sus versos son una crónica burlesca:

Uns livres de par le diable
C'est l'Evangile perdurable
Que li Saint Esperiz menistre,
Si comme il aparaist au titre...
A Paris n'ot ome ne fame
Au parvis devent Nostre Dame
Qui lors aveïr ne le peüst
A transcrire s'il li pleüst...

A uno de los principales personajes del «Romance», «Falso Semblante», prototipo de la hipocresía monástica, le hace confesar:

---

[132] Sobre esta fase de la lucha entre los dos poderes y el papel que juega en ella la literatura «joaquinita»: Robert FOLZ, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, Belles Lettres, 1951, pp. 298-307. Cf. Lucy Allen PATON, *Les prophetíes de Merlin*, P. 2, New York, 1927, pp.153-154: «El vaticinio se había convertido en un medio corriente para expresar los sentimientos antipáticos entre el Emperador y el Papa»; citado por J. BIGNAMI-ODIER (v. infra), p. 198, PENCO, *op. cit.*, p. 211.

[133] Un siglo más tarde, un cronista de Magdeburgo criticará a Joaquín: sus profecías no se han realizado, él ha mentido. ANCELET-HUSTACHE, pp. 281-282.

[134] Cf. Léon CLÉDAT, *Rutebeuf*, Hachette, 1981.

[135] Ed. Faral-Bastin, 1959, t. 1, pp. 318-329.

[136] RENAN, p. 296. E. FARAL, *Le Roman de la Rose et la pensée française au XIIIme. siècle*, R. de deux mondes, 15 sept. 1926, pp. 430-458.

> Si no fuese por el cuidado de la Universidad, que guarda la llave de la Cristiandad, todo habría sido trastornado cuando, con la peor intención, en el año de la encarnación de 1255 (sic), se dio a copiar en la plaza de Notre-Dame un libro titulado el Evangelio eterno. Se encuentran en este libro comparaciones como ésta: como el sol sobrepasa a la luna en claridad y calor, así este evangelio nuevo sobrepasa al de los cuatro evangelistas[137].

«En ese libro, sigue diciendo Juan de Meun, siempre bajo la cobertura de confesiones escapadas a su ingenuo «Falso Semblante», hay muchas otras diabluras que van contra la ley de Roma y pertenecen al Anticristo». Nuestro poeta-polemista no es, por otra parte, el único que, con Rutebeuf, toma partido en la querella de su tiempo. Otros escritores de lengua vulgar, «partidarios de los seculares... divulgaron el problema entre el gran público, sin grandes preocupaciones por la honradez»; pero «ninguno de los numerosos y voluminosos panfletos escritos por los seculares y sus partidarios durante esta célebre polémica, tiene el vigor, la ironía y la fuerza de este epigrama de un millar de versos; ni siquiera las endechas y las sátiras de Rutebeuf»[138]. Retengamos solamente que Juan de Meun y sus semejantes, burgueses «avanzados» y muy poco cristianos, defienden de esta guisa la causa de Pedro —¡los buenos apóstoles!— sólo para mejor oponerse al ideal de Juan.

---

[137] Cf. Gérard PARÉ, OP, *Les idées et les lettres, le Roman de la Rose*, Montreal, 1947, p. 184. El autor apunta que la comparación se encuentra ya en Saint-Amour; pero aquí la aplicación es más grave. ¿Conviene fiarse de Juan de Meun? [En castellano: *El libro de la Rosa*, Ediciones Siruela, Madrid 1986, Cf. pp. 217-218 *(ndt)*].

[138] PARÉ, pp. 182-183, 185, 187. Cf. DUFEIL, pp. 295-298, 316-324, 352.

II

Olivi. Verdaderos y falsos espirituales

La alianza del Joaquinismo y de las órdenes mendicantes, efímera bajo la forma aún benigna que había revestido en los principios del siglo, y luego particularizada en el movimiento apasionado de numerosos Menores «espirituales», debía proseguir en una larga historia de múltiples sobresaltos que nosotros no vamos a tratar[1]. El generalato de San Buenaventura no había conseguido restablecer la paz en una orden desgarrada. Ciertos relatos de Angel Clareno son, a este respecto, cruelmente instructivos. Por ejemplo, aquel del bondadoso inquisidor que viene a exhortar a un hermano imprudente para que huya a toda prisa, de noche, a fin de escapar al odio de sus hermanos: «...Et si ego te voluissem vendere, numquam alicujus animalis carnes fuerunt ita care vendita in macello»[2]. Entre los que permanecieron fieles a Juan de Parma y a Gerardo, a su ideal de pobreza mezclado con esperanzas utópicas, muchos se volverían cada vez más enfebrecidos y contestatarios a medida que fueron más perseguidos. Pasado el nuevo sueño fugitivo del pontificado de Celestino V (Pedro de Morrone), a cuya elección

---

[1] Sobre todo el movimiento de los Espirituales y de los Fraticelos, cf. C. SCHMITT, *Fraticelli*, en el DIZ. degli istituti di perfezione, t. 4, col. 807-821 (con bibliografía).

[2] EHRLÉ, Archiv, 2, p. 116: «quamdiu inquisitor fuero, (te) ab homine defendam». (El mismo relato, más preciso, en la *Epistola excusatoria* de Clareno a Juan XII: Archiv, t. 1, pp. 530-531). Cf. p. 127: «De iis quae factae sunt in fine illorum 28 annorum et prope, ad tribulationem sextam pertinentibus, melius est tacere».

no había faltado la esperanza popular del «Papa Angélico»[3] (1294), algunos de ellos quizá tuvieron la tentación de integrarse en el campo imperial contra el Papado, en la esperanza de verle sostener una causa santa que el poder espiritual —pensaban— estaba traicionando. Pero, ¿había ahí todavía algo de joaquinismo? De hecho, su adversario Miguel de Cesena, ministro general de la orden, huye al lado de Luis de Baviera.

Distinta es, sin embargo, la «figura eminente» de Olivi, «el espíritu más penetrante y más fecundo del grupo espiritual heredero de San Buenaventura». Pedro Jean-Olieu o Janolieu[4] (1248-1298) ha sido contado con frecuencia entre los discípulos de Joaquín. El P. Ehrlé, de quien proceden los elogios que acabamos de citar, le calificaba no obstante con un término impropio: «cabeza intelectual de los disidentes»[5]. Raoul Manselli, que le ha dedicado estudios profundos, escribía recientemente aún que con «él el joaquinismo francés alcanza su más alta cota»[6]. Bloomfield escribe igualmente que Olivi «da un gran impulso al movimiento joaquinita en la orden franciscana»[7]. El P. Gratien veía en él al iniciador de un «nuevo joaquinismo». Expresiones todas sin duda justas en el pensamiento de sus autores, pero que no deben engañarnos. No se pueden confundir en absoluto con las interpretaciones debidas a D. L. Douie, a Ernst Benz[8], a Marjorie E. Reeves, al Padre L. Oliger y, al menos en parte, a Estanislao da Campagnola, que, con diversos matices, están de acuerdo en hacer de Olivi un propagador extremista del Evangelio eterno. La verdad es bien distinta. El P. Gratien precisaba enseguida: «El agudo provenzal se cuida muy mucho de renovar los errores de Gerardo...; rechaza la idea de un reino del Espíritu... Rechaza también el error de un Evangelio eterno que sustituya al Evangelio de Cristo»; para él «la sexta época del mundo está marcada no por la publicación de un nuevo Evangelio, sino por la renovación del Evangelio de Cristo sobre la base de la más estricta pobreza contenida en la regla de San Francisco, que se identifica con el Evangelio»[9]. «De una edad del Espíritu, constata igualmente Raoul Manselli (que nos ha dado un largo análisis de la *Lectura super Apocalypsim*), de un monaquismo universal, de una salmodia perpetuamente jubilosa... no hay ni rastro»: ninguna huella de

---

[3] MANSELLI, RP, p. 204.

[4] En occitano: Peire Johan-Oliu; más conocido en la historia de la teología por el nombre de Olivi (del bajo latín Olivus).

[5] En Xenia thomistica, t. 3, Roma, 1925, p. 580.

[6] *Loc. cit.*, 1970, p. 299; y *L'idéal du spirituel selon Pierre Jean-Olivi*, Fanjeaux, 10.

[7] Traditio, XIII, p. 299.

[8] Según MANSELLI, Benz ha expuesto las ideas de Olivi con una ferviente simpatía, pero sin exactitud. Ha dado ciertas páginas del Apocalipsis «in magnifica traduzione, anche se talvolta infedele»: *Lectura*, pp. 142-143.

[9] Pp. 386-388; cf. pp. 427-428. V. también E. PASZTOR, en Studi medievali, 12, 1971, pp. 795-802 (contra Reeves).

la intuición central y capital de Joaquín; nada que invite a pasar más allá de la perfección trazada por el Evangelio; en la descripción de los tiempos sucesivos, tampoco aparece una atribución habitual a una u otra persona de la Trinidad; toda la historia, y especialmente la de la Iglesia, está radicalmente centrada sobre Cristo y sólo sobre El[10].

San Francisco de Asís, ese tipo de santo tan nuevo[11] y tan diferente del modelo imaginado por Joaquín, es para Olivi, como para tantos de sus hermanos de los primeros días de la orden, «otro Cristo»; es una especie de reaparición de Cristo sobre la tierra, pero en total dependencia de El: «Videtur ubique se habere ad Christum, sicut cerae figura et impressio ad exemplar sigillum»[12]. Sin duda Olivi es de una generación tardía y, por otra parte, es un hombre de reflexión; en sus escritos se interesa menos por los detalles de la vida de Francisco que por la significación histórica de su personalidad y de su obra. Su lenguaje lleva también a veces la marca de una cierta teología de la historia que se encuentra ya en San Buenaventura: «Después de Cristo y bajo Cristo *(post Christum et sub Christo)*, nuestro santo padre Francisco fue el primero y principal fundador, iniciador y modelo de la sexta edad y de su regla evangélica»[13]. Como Gerardo, cuya utopía espiritual no comparte, y como Juan de Parma, pero también como el dominico Jacobo de la Vorágine y otros, Olivi, forzando un poco el pensamiento de Buenaventura, que era más ecléctico, quiere ver en Francisco, en razón a sus estigmas, ese ángel del sexto sello descrito por el Apocalipsis[14], al que el abad de Fiore había identificado con un papa futuro o con cualquier pontífice de la nueva Jerusalén; mientras que la escuela más prosaica derivada de él, la de Alejandro de Brême, de Pedro Oriol y Nicolás de Lyre, reconocían en él al emperador Constantino[15]. Pero eso no basta

[10] *Lectura*, c. 5; pp. 177-235 (188-189); cf. *Attesa*, p. 157. Sobre el tema que abordamos, numerosos estudios o alusiones son confusos, faltos de respuestas netas a estas dos preguntas: ¿qué se entiende por «espirituales»?, y ¿qué se entiende por «joaquinismo»? «El espiritualismo franciscano no es unívoco». (MANSELLI, Fanjeaux, 10, 110); y tampoco el joaquinismo.

[11] Cf. Norbert NGUYEN-VAN-KHANH, *Le Christ dans la pensée de saint François d'Assise d'après ses écrits* (Inst. cath. de Paris, Fac. de théol., 1973); pp. 221-224: el ideal de Francisco no es ya la «vita apostolica», sino directamente la «sequela Christi».

[12] Cuestión inédita sobre la pobreza; y aún: «Datus est totus Christi personae». *Chi erano*, p. 115.

[13] MANSELLI, en Chi erano, pp. 189 y 200.

[14] Buenaventura veía en ello solamente una figura posible de Francisco, como de toda alma que busca la santidad en el seguimiento de Cristo. Bihel, *loc. cit.*, pp. 59-60.

En su prólogo a la *Legenda major* (1263), Buenaventura —ha escrito F. DURIEUX— «juega un instante al 'espiritual' hablando de Francisco... como del ángel que sube del Oriente después de la apertura del 6º sello: concesión anodina al joaquinismo de Hugo de Digne antes de tomar un tono totalmente distinto»: Fanjeaux, 8, p. 88; nota que puede retenerse, a pesar de su tono un tanto ligero. Sobre las ideas «joaquinitas» de Buenaventura a propósito de San Francisco: MANSELLI, *L'idéal du spirituel selon P.S. Olivi*, Fanjeaux, 10, p. 106.

[15] Buenaventura da esta exégesis en uno de sus sermones sobre Francisco; pero es para introducir una comparación entre Francisco y Constantino: t. 9, p. 587.

para hacer de él un joaquinita o un «gerardista»[16]. ¿Lo sería más por la complacencia que encuentra en recordar que Francisco tuvo doce primeros discípulos, lo mismo que Jesús y San Benito, que había instituido doce abades para gobernar sus doce primeros monasterios? Hay que observar, como hace Manselli, que para Olivi, como para Francisco mismo, la Iglesia ejemplar no es la de los Doce cerrados en el cenáculo a la espera del Espíritu Santo, sino más bien la de los doce primeros discípulos escogidos por Cristo para acompañarle ya en su predicación terrestre, que debía llevarle hasta el Calvario, «cima de la vida evangélica»[17]. En cuanto a esta búsqueda de paralelos, que huele a artificial, es verdad que no procedía sólo de una devoción tierna hacia su santo fundador. Expresaba la conciencia que no había tenido el mismo Francisco, pero que fue la de numerosos contemporáneos; conciencia sin duda excesiva, que será siempre difícil de juzgar por un historiador como simplemente errónea; a saber: que la venida de Francisco representaba, en el decurso de los siglos cristianos, un fenómeno único hasta entonces. «Fuit etiam in ejus adventu facta singularis mutatio mundi». Francisco, como Cristo, ha revuelto a las almas, las ha atraído hacia sí, pero fue para hacerlas volver a la simplicidad primera del Evangelio, a la pobreza, a la humildad... enseñadas y vividas por Cristo[18]. Por este renovador de la vida de Cristo, semejante al ángel del sexto sello, el Espíritu Santo ha querido abrir este sexto tiempo de la Iglesia en el que debían florecer de nuevo todas las situaciones evangélicas[19]. A los ojos de Olivi, el Espíritu que ha suscitado Francisco estaba, en su acción creadora, como Francisco en su acción renovadora, al servicio de una reviviscencia del Evangelio de Cristo, no al servicio de una superación del mismo.

De hecho, «el vibrante pero un poco salvaje» Olivi[20], que fue el más grande de los Franciscanos «espirituales» (sin haber desempeñado jamás en su vida el papel de jefe de partido) y también uno de los mejores teólogos de su siglo, no ha podido ser acusado formalmente, con precisión, de errores joaquinitas. Si se vio envuelto en muchos enredos (digamos persecuciones) que sufrió con paciencia, «en ningún momento de su vida tuvo que responder por causa de su joaquinismo. Jamás una tesis joaquinita ha figurado en una lista de proposiciones atribuidas a Olivi y consideradas como peligrosas»; y así, por larga que haya sido su vida, «siempre ha podido

[16] A pesar de OLIGER, DTC, 14, 2544.

[17] *Lectura*, c. 6, p. 213. MANSELLI, Chi erano, p. 201.

[18] *Quaestiones de perfectione evangelica*, c. 8; Lectura, p. 154.

[19] *Tractatus sive expositio super regulam B.P. Francisci*, HILARION de MILANO, *Attesa*, pp. 315-316. Cf. DANTE, *Paraíso*, 11, 50, sobre la ciudad natal de Francisco: «En esta ladera... nació al mundo un sol... Pero quien hable de este lugar no lo llame Asís, sino Oriente, si quiere hablar con propiedad». [Versión castellana de Nicolás González Ruiz, *Obras Completas de Dante*, BAC, Madrid 1980. p. 417 *(ndt)*].

[20] GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, 1923, p. 89.

explicarse con satisfacción de los responsables de la Orden»[21]. El estimaba al abad de Fiore del que, en su comentario de Isaías, hace de pasada una breve y prudente apología; pero esta apología es también una severa crítica, pues le reprocha (como Tomás de Aquino) haber deducido de sus reglas de exégesis conjeturas frecuentemente engañosas[22]. Compartía con muchos discípulos de Francisco su aversión por los doctores «qui scolastica inflantur disciplina»[23], pero sin rechazar, como otros, la necesidad de unos buenos estudios teológicos. Perfecto conocedor de los escritos de Aristóteles (como estaban en su tiempo), deploraba la invasión del aristotelismo, es decir, prácticamente el reinado de la especulación filosófica en la teología[24]. Encontraba asombroso y desconcertante el que cristianos y hasta religiosos prefiriesen las máximas de Aristóteles a las palabras de Cristo. Les acusaba de «adorar los dichos de hombres idólatras, paganos o sarracenos» en materia metafísica o sobrenatural. Sobre esto se explica con fuerza en un opúsculo titulado *De perlegendis philosophorum libris*[25]. Pero tampoco aceptaba de buen grado, su obra lo prueba, el compromiso intentado por San Buenaventura, cuyos escritos admiraba y cuya obra veneraba.

Se ha dicho de él que acentuaba con exceso la distinción de las tres personas divinas, aunque más tarde, en las vísperas del concilio de Vienne, se le acusará también de haber enseñado «quod essentia divina in tribus personis est triplicata»; pero ciertamente sin razón: el no menciona la teoría trinitaria de Joaquín más que para criticarla. Sesenta proposiciones sacadas de su *Lectura super Apocalypsim* serían condenadas en 1326, mucho tiempo después de su muerte, porque se enseñaban tanto con su memoria cuanto con mayor rapidez extendía su fama fuera de las fronteras de Provenza y sus discípulos, que no todos tenían su moderación, más le veneraban como a un santo, organizaban su culto[26], decían que se había asociado a Domingo y Francisco en las predicciones del abad de Fiore y que él mismo había previsto y profetizado muchas cosas para poder evitar los peligros espirituales y conducir a los hombres «ad altissima et vera et novissima bona»[27]. Pero de esas sesenta proposiciones, muchas eran sin duda interpolaciones, o bien se sacaban de ciertos pasajes conclusiones

---

[21] David FLOOD, *Le projet franciscain de Pierre Olivi;* ed. franciscaines, 1973, pp. 357-379. Cf. H. SENDRAIL, *Joachim de Flore, le messager des derniers temps;* B. de l'Ass. G. Budé, 1970, pp. 407-424. Resumen de los hechos en GRATIEN, pp. 380-383.

[22] *Super Is.,* c. 1, Cf. *Lectura,* pp. 163 y 187.

[23] *Joachim,* T. p. 294, a propósito de Jn 4, 27.

[24] Cf. H. de LUBAC, *Surnaturel,* Aubier, 1946, pp. 222-226.

[25] Ed. Delorme, Antonianum, 16, 1941. Florilegio de textos sacados del comm. *In 2 Sent.* por Ehrlé: Xenia thomistica, t. 3, 1925, pp. 583-586.

[26] «Quem Bequini et Bequinae in suis conventiculis venerantur»; Bernard GUI, ed. Douais, 1855, p. 287.

[27] CLARENO, Archiv, 2. pp. 289-290.

abusivas, como esta reflexión: «Hoc videtur implicare duos errores de evangelio intitulato aeterno», a continuación de algunas líneas en las que en vano se buscarían tales errores[28]. Nicolás Eimerico abrumará a Olivi bajo el peso de numerosas herejías en su *Directorium Inquisitorum*, pero San Antonino de Florencia, O.P., le alabará, por el contrario, por su ortodoxia y docilidad[29]. Lo que se conoce de la *Lectura super Apocalypsim* demuestra que Olivi no era en modo alguno un afiliado a las opiniones de Joaquín. Le cita con gusto, pero entre otros. Tiene veneración por él, pero no teme discutirle muchas veces. No le sigue habitualmente en los paralelismos de su *Concordia*, cuyo método no adopta. Su propia obra, «de una profunda y hasta rigurosa unidad interna» (Manselli), en la que procede según los métodos de su tiempo, es decir, a la vez por los cuatro sentidos tradicionales y por la exposición de «cuestiones», no persigue otra cosa que la gloria de Cristo y la revalorización del Nuevo Testamento tal y como es comprendido en la Iglesia, lo cual excluye toda doctrina de las tres edades[30]. Por lo demás, en su carta a los hijos del Rey de Nápoles, distingue con toda la tradición no-joaquinita una «triple ley» y como un «triple magisterio»: la «ley de la justicia», que exige una pena por el pecado cometido; la «ley de la gracia», que nos ha merecido el amor redentor; y «la ley de la gloriosa victoria y de la corona que Dios reserva a los que han librado en la tierra el buen combate siguiendo a su Rey celestial»[31]. Si bien todavía aplica a San Francisco —transformándolo— lo que el abad de Fiore había escrito de San Benito, es porque era desde hacía tiempo un lugar común de su orden. El no cayó en los excesos anticlericales y en las aberraciones políticas de un joaquinismo bastardo; su meditación sobre la historia de la Iglesia le muestra incluso como «totalmente indiferente ante la realidad política»[32]. Y como no aceptó la infatuación de los espíritus orgullosos, tampoco toleró la ilusión exaltada de las almas simples, que «per ignorantiam... miserabiliter attamen damnabiliter deluduntur»[33].

A pesar de los otros esquemas corrientes fundados sobre los números

[28] DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mitelalters*, t. 2, Dokumente, München, 1890, pp. 527-528; otros ejemplos, pp. 530-532. Para la condena en Viena, cf. E. MÜLLER, *Konzil von Vienne*, 1311-1312; Münster, 1934, pp. 236-286, J. KOCH, *Der Process gegen die Postille Olivis zur Apokalypse*, RTAM, 5, 1933, pp. 302-315. D. FLOOD escribe, en Fanjeaux, 10, p. 151: «Se encontró poco que criticar y nada que condenar en sus obras en el concilio de Vienne, a pesar de que se produjo una verdadera caza de debilidades doctrinales».

[29] Sixto IV (que era franciscano) levantará la sentencia póstuma lanzada contra él por Juan XXII.

[30] EM, t. 4, pp. 336-341. *Lectura*, pp. 145, 186, 191.

[31] Ed. Ehrlé. Archiv. 3, p. 536.

[32] *Lectura*, p. 190. Sobre la «serie de diferencias evidentes» con Joaquín: MANSELLI, en Fanjeaux, 10, pp. 115-118.

[33] *Ep. ad Conradum*. Cf. ILARINO DA MILANO, *loc. cit.*, pp. 301-305. Recordemos que todos los «espirituales» exaltados no mezclaban por lo demás el joaquinismo con su intransigencia.

sagrados cuatro, siete o doce, la última edad de este mundo es, para Olivi, la sexta, aquella en que «fit Deus homo, et masculus et femina, id est Christus et Ecclesia». No sabe cuándo ni cómo acabará esta edad. Pero se inclina a creer, al menos por momentos, que como hubo «falta de fe» tras la primera venida de Cristo entre los Hebreos, los últimos tiempos estarán marcados asimismo por una decadencia espiritual[34]. En otros momentos, por el contrario, se muestra henchido de esperanza en una renovación de los últimos tiempos[35]. Pero de la misma manera que nunca ha soñado con una superación del Evangelio de Cristo, así tampoco nunca ha imaginado una superación de su Iglesia debida a una irrupción del Espíritu. Si, al explicar el Apocalipsis, se vio obligado a plantear la clásica antítesis de una *Ecclesia spiritualis* y de una *Ecclesia carnalis*, y si deseó y esperó el advenimiento de una Iglesia más santa, más sometida al Espíritu de Dios[36], tal antítesis y tal deseo no tenían el sentido de una oposición entre la Iglesia jerárquica, destinada a perecer, y una Iglesia sin estructuras, destinada a suplantarla un día, después de haber sido perseguida por la otra en sus precursores y en sus heraldos. La Iglesia carnal es simplemente, para él, los malos cristianos, los cristianos mundanizados. Entre los «hipócritas», a quienes rechaza, coloca tanto a los religiosos «pseudo-profetas» (Santo Amor), como a los «praelati carnales et tyrannizantes»[37]. Por análogo contrasentido se ha interpretado a veces, como ataques dirigidos contra la Iglesia de Roma, lo que él ha escrito del «Anticristo místico» que prepara la venida del último y verdadero Anticristo. Ni de uno ni de otro intenta él adivinar los rasgos: ¿antipapa, rey, perseguidor, apóstata, falso profeta, falso mesías, o incluso presunto Dios? «Lo ignoro, Dios lo sabe; me basta saber que será un ser mendaz y contrario a Cristo»[38]. Hay que comprender igualmente lo que dice de «pressura babylonica» o incluso de la «vetusta babylonica». Por estas imágenes, como por la de la «Ecclesia carnalis», designa siempre el conjunto de los malos cristianos, sea cual sea su posición: laicos, clérigos, prelados, monjes, curiales, etc. La sinagoga de Satán, la Antigua Roma pagana, el paganismo teórico y práctico, perdura en la sociedad cristiana,

---

[34] *Sup. Genesim*, f. 22-23; *Lectura*, p. 147; cf. 148 y 179-181.

[35] Así en la *Expositio Lamentationum:* cuando Judíos y Gentiles se hayan reunido en el único rebaño de Cristo, «erit finis multorum impedientium perfectionem evangelici status». Lo mismo en el *De oratione dominica*, publicada por Delorme en 1951. Cf. *Lectura*, pp. 148-150.

[36] A eso habrá que reducir, según pensamos, lo que dirá Ubertino de Casale conforme a su propia perspectiva, en el primer prólogo de su *Arbor vitae* (v. infra): «Me modico tempore, spiritu Jesu praeveniente, sic introduxit ad altas perfectiones animae dilecti Jesu et suae dilectissimae Matris et ad profunda Scripturae et ad intima tertii status mundi et renovationis vitae Christi».

[37] *Sup. Matthaeum*, c. 24; *Lectura*, p. 158.

[38] *Lectura*, c. 11-13 y 19; MANSELLI, pp. 158-159, 224-225 y 232.

los poderes terrenos y políticos, las herejías organizadas, etc. Olivi sabe que ese complejo maléfico «siempre ha actuado y actúa todavía en toda edad de la Iglesia». Sin embargo, la edad a la que se ha llegado le ofrece una mezcla, más paradójica que ninguna otra, de progreso y decadencia. Este gran espiritual recoge aquí la herencia de todos los que, durante siglos, se han lamentado de los males que corroían a la Iglesia: su triunfo sobre los perseguidores, luego sobre los herejes y sobre toda potencia adversa, está muy lejos de ser benéfico en todo. Hoy la gangrena ha penetrado hasta el centro; ha venido a ser «a planta pedis usque ad verticem quasi nova Babylon effecta» [39]. Este juicio severo se explica bastante por el contexto de la época, pero es un juicio de orden moral en el que no hay nada, repitámoslo, contra la institución «Iglesia» [40]. Por el contrario, Olivi piensa que se trata del gran drama de la Pasión de Cristo, que no cesa de renovarse en la pasión de su Iglesia. Es el «via-crucis» eclesial. En cuanto a precisiones individuales, rehúsa darlas: «dispositioni divinae censeo esse relinquendum» [41].

La teología espiritual de Olivi es realista y dramática, y ciertamente austera. Raoul Manselli no teme definirla como una «teología del dolor», cosa que se puede aceptar, con tal de que la expresión no sugiera un dolorismo o una resignación pasiva, porque su filosofía es una filosofía de la voluntad; y su predicación, una constante llamada a la esperanza y a la conversión. «Toda la historia humana, comenta el historiador, es dolor; pero especialmente, el fin del quinto y el *initium* del sexto período». En estos últimos tiempos se duplican y se acumulan todos los males: «faltas morales, perversas costumbres eclesiásticas, decadencia de la orden franciscana...» [42]. Viendo rechazado por todas partes su ideal de pobreza evangélica, Olivi tiene la sensación de vivir en el tiempo de las tinieblas. Pero sabe que en todo tiempo hay fuerzas enfrentadas, que la Iglesia pare siempre en el dolor a los elegidos, que la muerte es el único camino que conduce al reino de los cielos. Si su fidelidad tiene algo de «salvaje» su pensamiento permanece moderado: «zelum cum discretione spiritus moderati in Christo Jesu» es su consigna [43]. Solamente que su prosa está surcada por rayos.

Fundándose sobre las palabras del Evangelio: «si el grano no muere...»,

---

[39] Citado en Chi erano, p. 191. Para MANSELLI, Olivi ve en ello una «pesada amenaza» más que una realidad cumplida: Fanjeaux, 10, p. 113, cf. p. 117.

[40] Siguiendo a Ellies DU PIN, *Bibl. ecclés.*, t. 11, p. 125, Olivi «trataba a la Iglesia romana de Babilonia, él prometía una Iglesia más perfecta que la de Jesucristo...»: esta interpretación errónea se ha repetido durante siglos.

[41] *Super Apoc*, 13; *Lectura*, pp. 225 y 227. ILARINO DA MILANO, en *Attesa* pp. 313-314. Cf. MANSELLI, *La terza età, Babylon e l'Anticristo mistico*, en Bollettino dell' Ist. Storico ital. per il Medio Evo...

[42] R. MANSELLI, en *Attesa*, p. 166.

[43] A Conrad d'Offida; *ibid.* p. 306.

las generaliza. Muestra la aplicación de esta «ley maravillosa» no solamente a la vida individual del cristiano y a la historia de las órdenes monásticas, sino también a toda la historia de la salvación. Por todas partes las disciplinas humanas le proporcionan analogías. Y la relaciona, por fin, con la gran ley que rige el curso del universo. Lo expone magníficamente en su carta de 1295 a los tres jóvenes príncipes angevinos, hijos del Rey de Nápoles Carlos II, retenidos como prisioneros en Cataluña[44]:

> A quien considera el orden del universo, la ley organizadora que Cristo ha promulgado solemnemente, se le manifiesta bajo formas múltiples y verdaderamente admirables: «Si el grano de trigo cae en la tierra y no muere, queda infecundo; en cambio, si muere, da fruto abundante» (Jn 12,24). Ella funda, en efecto, el curso universal y el flujo de todos los cambios y movimientos naturales, en virtud del cuál corrupción de un ser es la generación de otro, la capacidad indefinida de la materia llega a la forma por la ausencia de forma, y lo que es más admirable todavía, su ausencia de forma es el fundamento simultáneo del surgimiento y de la estabilidad de la forma.
>
> Igualmente de esta ley imperial surge toda acción de Dios... La raíz de toda gracia, así como de la Iglesia del cielo y de la tierra, recibe su fundamento y alienta su crecimiento en el centro de la humildad, y por decirlo así, en la nada central. De ahí mana también, por decreto divino, ese gran misterio, inefable y secreto, de nuestra redención, por la que el Hijo Unigénito de Dios, igual a El en todo, se anonada tomando la forma del esclavo y sufriendo la muerte de la cruz, por los impíos, para los impíos.
>
> También nosotros constatamos esta ley en las etapas de nuestra existencia y en su mantenimiento corriente. Hasta el punto que los granos y los frutos con que nos alimentamos no obtienen su poder de vida sino cuando comienzan a morir. Son incapaces de restaurar nuestro cuerpo de forma sabrosa si no se les separa de la paja y del bálago por diferentes tipos de trillas, antes de limpiarlos con los movimientos de las cribas, de triturarles bajo las muelas o las prensas, de cernerlos más sutilmente aún en los cedazos de fino tejido, y, en fin, de transformarlos, haciéndolos hervir o asar al fuego...
>
> Por esa ley maravillosa la Iglesia de Cristo fue concebida en el seno de la sinagoga, de la que se desprendió y salió por un amargo parto... Del mismo modo todo el ejército de los elegidos, escapando al exilio de este mundo y al poder tiránico del diablo por el camino de la muerte corporal, como a través del mar Rojo, se congrega y asciende a los reinos celestes.
>
> Lo que antecede descubre la razón de las palabras de Cristo: «Era preciso que Cristo padeciera esos sufrimientos para entrar en la gloria de

[44] Título: «Crucis Christi magnalia jugiter specular et in ejus passionibus triumphaliter gloriari». Texto en Archiv, 3, pp. 534-540. Para los pasajes citados, hemos tomado la traducción de P.M.H. VICAIRE, Fanjeaux, 10, pp. 127-138.

su reino». Y descubre también la razón de la palabra apostólica, que es preciso entrar en el reino de Dios a través de numerosas tribulaciones. Escuchemos a Santiago, a la carta a los Hebreos...

Para evitar que este orden de cosas pueda parecer alejado de la recta razón, digamos que viene exigido por una triple ley y por una triple regla magistral sacada de las artes plásticas. La ley de justicia... la ley de gracia... la ley de las victorias y de las coronas gloriosas. El arte de la medicina... el arte militar... el arte de la construcción o de la agricultura y el arte de toda producción mecánica... «Todo sarmiento mío que no da fruto lo corta (el Padre); los que dan fruto los limpia para que den más» (Jn 15,2).

Mezclando entonces la imagen del combate espiritual con la de la paloma que cría en primavera, con la del Cordero en lucha contra la Bestia, con la de la paloma del arca (de Noé) que anuncia la tierra deseada, Olivi evoca la hora en que se secarán todas las lágrimas. David, nos dice, no habría podido entrar a la Casa de Dios, cuya alegría desbordante cantan los salmos, si no hubiese sido antes probado por las persecuciones de Saúl. El Señor hace morir y vivir, nos hunde en el infierno y nos saca de él, nos golpea y sus manos nos curan, nos libera en el transcurso de las seis tribulaciones de nuestra historia; y por la séptima, apartado ya todo mal, adviene «pax superplena»[45].

Visión atormentada del mundo, pero aceptada en la paz, dominada por la serenidad de la fe. ¡Qué contraste con la exaltación de Gerardo y de su entorno![46]. Visión toda evangélica. El ángel que vuela en medio del cielo, portador del Evangelio eterno, no es para Olivi el pregonero de una edad de contemplación sin combate; simboliza la plenitud de la verdad de Cristo, en sus profundidades incomprensibles, tal como las ha contemplado la mirada de águila de Juan Evangelista. El mismo se refugia, en cuanto puede, en esas altas regiones, para contemplar allí, él también, a «Jesús, el Hijo Unico, luz solar y verdad beatificante de nuestras almas»[47]. En el nuevo siglo que anunciaron los estigmas de Francisco, espera que «renovabitur Christi lex et vita et crux». Estamos lejos de Joaquín de Fiore, lejos también de algunos turbulentos joaquinitas de la época, de sus antítesis apasionadas entre una «Ecclesia carnalis», que rechazan, y una «Ecclesia spiritualis» que sueñan ver instalada mañana en la tierra. Pero, como él subraya con conocimiento de causa, «saepe sinistre interpretantur quae simplici animo digeruntur»[48].

[45] La aplicación va dirigida a los prisioneros cuyos ánimos quiere levantar Olivi. Pero se percibe claramente que se trata de algo más que de una carta de ocasión.

[46] MANSELLI ha señalado el silencio de Olivi, signo de desconfianza, acerca del grupo que había tenido su expresión más vivaz en Gerardo: *Lectura*, pp. 164 y 212.

[47] *Postilla in Joannem*. Archiv, 3, p. 490, sobre el prólogo. Busca, sobre todo, no poner obstáculos a esta luz: «Saepissime eligo et elegi meam vitam miseram privatim et publice reprobare, ne vitae Christi radiositas per meae vitae tenebras obfuscetur»; p. 539.

[48] A los hijos del rey de Nápoles, Archiv. 3, p. 539.

Pronto serán deformados su conducta y sus pensamientos, bien por falsos discípulos, bien por el partido llamado de «la comunidad», que buscaba a toda costa obtener una condena doctrinal para desacreditarle, en la esperanza de acabar con una agitación rebelde. Sin embargo, jamás hizo la menor concesión a los detractores de la Iglesia jerárquica, que serán numerosos y podrán ser considerados como precursores de la Reforma. Su comentario a la Regla de los Hermanos menores, su primera cuestión sobre la perfección evangélica, plantean la exigencia de una obediencia perfecta al pontífice romano, tanto por parte de los hermanos como de todos los católicos[49]. Cuando algunos de los que compartían su ideal, viendo sus esperanzas perdidas, se pusieron a contestar la legitimidad de la abdicación de Celestino V y la de la elección de Bonifacio VIII, calificó a estos oponentes de «idiotas», de «temerarios», de «presuntuosos», de «impíos», de «blasfemos»; refutó sin piedad sus argucias jurídicas; se esforzó por arrancarlos de «un error tan vergonzoso y tan brutal»[50]. Hasta en su lecho de muerte no dudó en proclamar que Bonifacio VIII era el verdadero «Romanae Ecclesiae gubernator». A él se debe el primer tratado en forma sobre la infalibilidad papal, tratado, dice el P. Hilario de Milán, «de una ortodoxia perfecta»[51], y todas sus declaraciones como toda su actitud conocida descartan la hipótesis recientemente formulada de que no habría defendido así esta infalibilidad sino para defender la bula de un papa, a la que se atenía, contra su sucesor que la quería abolir[52]. Su carta a Conrado de Offida, gran espiritual como él, cuyo culto será confirmado por Pío VII, recuerda que San Francisco, «divinamente inspirado, promete en su regla nuestra obediencia y nuestra reverencia, no solamente al Papa, sino a toda la Santa Iglesia Romana». Sostiene que, desde la fundación de la Iglesia, pertenece a la Sede Apostólica resolver todas las dudas y proceder a todas las explicaciones y adaptaciones necesarias por el transcurso del tiempo y la variación de las circunstancias[53]. Así pues, si él ha recomendado, para el bien de la Iglesia, como tantos y tantos otros, la «renovación de la forma de Cristo», fue traicionar su pensamiento traducirlo, para condenarlo, como sigue: «Lo que él quiere decir es que la Iglesia que existe hoy, es decir la Iglesia Romana, es carnal y será poco a poco destruida de forma que poco a poco será edificada su Iglesia espiritual»[54]. El mismo fue durante toda su vida un modelo de

[49] Textos en *Lectura*, pp. 160-161. Cf. D. FLOOD, *Peter Olivi's Rule commentary*, ed. y presentación, Wiesbaden, 1972.

[50] *De renuntiatione Papae Celestini V quaestio et epistola;* AFH, 6, 1918, pp. 367 y 370, etc.

[51] *Loc. cit.*, p. 312.

[52] Cf. B. TIERNEY, *Origins of Papal Infallibility*, 1150-1350; Leyde, Brill, 1972; resumido en BTAM, 11, p. 398 (G.M.). En The Thomist, 18, 1974, pp. 81-105, el P. CONGAR observa que Santo Tomás, 2a. 2ae, q.1, a.10, había sentado las bases de la doctrina; en efecto, él decía: «...pertinet finaliter determinare ea quae sunt fidei... ad auctoritatem summi pontificis».

[53] Ed. Oliger, *loc. cit.*, pp. 366-373. Cf. *Lectura*, pp. 172-176 y 195.

[54] «Est intentio sua, quod ecclesia quae nunc est, vel Romana,... paulatim destruetur

obediencia. Más equitativo que las autoridades de su orden que, durante treinta años, antes y después de su muerte, se ensañaban con él, más que el censor parisino que había querido imponer a sus escritos, contra su conciencia y sin querer escucharle, un sentido herético[55]. Clemente V se negó a condenar «ninguna de las obras incriminadas». El concilio de Vienne, en su constitución *Fidei catholicae fundamento* (1312) no retendrá, para proscribirlas, más que tres opiniones anónimas que no tienen nada que ver con el joaquinismo, y dos de ellas ni siquiera le conciernen realmente, demostrando así que quería respetar su memoria[56].

Ubertino de Casale —«il fuocoso Ubertino» (Ehrlé), «el indomable Ubertino» (Oliger)—, demasiado dado a los llantos excesivos, es más intemperante que Olivi. Proclamando que él no era su «incondicional»[57], en una memoria dirigida al Papa, defendió a su maestro fogosamente[58]. No solamente comparte con él su sueño de una generalización de la pobreza evangélica en la sexta edad del mundo. En el libro quinto y último de su gran obra, *Arbor vitae crucifixae Jesu* (1305)[59], él mismo parece más próximo a Joaquín, a quien menciona una decena de veces (no siempre al auténtico), que Olivi. No es que haya que ver joaquinismo, como ha sucedido a veces[60], en todas las imágenes y previsiones apocalípticas, o en las especulaciones sobre las siete edades del mundo, en las que es pródigo Ubertino. Pero en el paralelismo instituido entre Francisco de Asís y Jesús, reaparece la ambigüedad frecuentemente denunciada del «alter Christus». Francisco es celebrado como el iniciador de una especie de «nuevo siglo» y de «nueva Iglesia», de una Iglesia «contemplativa» que será «una cierta participación anticipada, apacible y maravillosa» en la «gloria futura»[61]. Siguiendo una tradición franciscana que se remontaría hasta Fray León, Ubertino parece hacer suya la esperanza de una resurrección y ascensión de

---

carnalis..., paulatim aedificabitur sua spiritualis Ecclesia». En DÖLLINGER, *Beiträge...*, t. 2, p. 259.

[55] Ver sus manifestaciones, tan dignas como enérgicas, Archiv, 3, p. 418: cf. pp. 433-434. Cf. Chi erano, pp. 197 y 202.

[56] Joseph LECLER, *Vienne*, en *Hist. des conciles oecum*, 8, 1964, pp. 92-113. Cf. GRATIEN, pp. 470-471. RENAN habrá contribuido a perpetuar el error del que ha sido víctima el recuerdo de Olivi, al escribir, pp. 308 y 309: «Un religioso exaltado, P. J. Olivi, recoge en el mediodía de Francia las doctrinas más revolucionarias de Gerardo. (Según él) esta Iglesia comúnmente llamada universal, católica y militante es la Babilonia impura, etc.».

[57] El se distancia un tanto desde el prólogo del «*Arbor vitae*»: f. 1.

[58] *Responsio ad praedictum libellum diffamatorium;* ed. Ehrlé, Archiv, 2, pp. 377-416.

[59] Editado en Venecia en 1485; 248 folios a dos columnas. Cf. Apoc. 22, 2 y BUENAVENTURA, *Lignum vitae de mysterio passionis.*

[60] Así Frédégand CALLAEY, OP Cap., en su *Étude sur Ubertin Casale,* Lovaina, 1911, obra, por otra parte, muy instructiva.

[61] «Quoddam sanctum et novum saeculum»; «quasi facto novo circulo et novae ecclesiae initio»; «quadam quieta et mira participatione futurae gloriae»; «sanitas, pax et praegustatio gloriae in Ecclesia contemplativa», etc... *Arbor vitae,* f. 203, 205, 207, 210.

Francisco, preludio de un nuevo Pentecostés[62]. Olivi no había hecho sino mencionar semejante opinión como extendida entre algunos frailes, guardándose muy bien de asumirla como suya[63]. Las fórmulas de Ubertino, aunque precavidas, son menos prudentes[64], pero quizá, después de todo, para él, como para los demás, no se trataba más que de una resurrección «mística» en la orden franciscana regenerada[65]. Ya lo hemos visto: sin pensar jamás en exaltar a Francisco por encima de Jesús, del que no habría sido más que su precursor, se le aplicaban inconsideradamente, en un entusiasmo ingenuo, las palabras de la Escritura que concernían al Salvador. Después de habernos hablado de los profetas, los apóstoles, los mártires, los doctores y los santos, he aquí que hoy Cristo nos habla en su hijo, el seráfico Francisco... Falta nos hace revestirnos de los sentimientos del bienaventurado Francisco, que, tras haber vivido en este mundo «in forma Christi crucifixi», ha recibido ahora un nombre glorioso en el cielo, él, cuya gloria contemplamos, como de un hijo único, recibido por su Padre Jesucristo... ¿Qué había aquí sino inocentes trasposiciones, exceso de lenguaje y de imaginación simbólica, siguiendo una tradición ya muy arraigada en la orden? Y sin embargo, semejantes metáforas, en aquella atmósfera caldeada, podían desencadenar una peligrosa carga emocional.

Un pasaje del *Arbor vitae* parece, en verdad, reproducir la teoría joaquinita de los tres estados; otro, sin embargo, distribuye el conjunto de los tiempos, de la forma más tradicional, entre las tres leyes «de naturaleza, de Escritura y de gracia», en referencia a «los misterios de la Santísima Trinidad»[66]. A pesar de las pruebas presentes, Ubertino cree en una «gestatio Spiritus» a lo largo de toda la historia; incluso parece esperar una especie de «tranquila y maravillosa participación de la vida futura»; pero, al mismo tiempo, esta historia le parece hecha de «ciclos», de perpetuas oscilaciones entre períodos de declive *(declinatio)* y períodos de renovación: el último de todos, bien podría ser el peor[67]. Fustiga el error de Montano y de los que le han imitado[68]. Y, por otra parte, no es menos duro con los religiosos que, sin tener en cuenta las advertencias del Apóstol, se han dejado «seducir por la filosofía», introduciendo a Aristóteles en la ciencia sagrada[69]. Cosa más

---

[62] «Cujus claram resurrectionem et ascensionem sublimem et novam Spiritus sancti pentecostem cum multo gaudio expectamus». Cf. CALLAEY, pp. 77 y 122.

[63] «Quod nec scio nec assero, nec censeo asserendum»; palabras de su *Lectura* sobre el Apocalipsis, que serán citadas más tarde por su defensa. Ehrlé, Archiv, 4, p. 58.

[64] «Quod cum nulla temeritate assero, sed devote devotis assero». F. 220-221.

[65] Lydia VON AUW, *La vraie Église d'après les Lettres d'Angelo Clareno*, en *Attesa*, p. 442; Id., a propósito de Clareno, en Fanjeaux, 10, p. 257. Esta tradición ha sido explicada de forma un tanto diferente por MANSELLI en Fanjeaux, 8, pp. 357-358.

[66] Comparar los folios 206 y 241.

[67] F. 206-7 y 208.

[68] *Arbor vitae*, l.4, c. 36; f. 187.

[69] L. 5, c. 7: «Quod et Apostolus... videtur praesentisse, cum dixit ad Col 2: Videte ne quis

grave: estableciendo un vínculo entre esta «seducción» y los presentes males de la Iglesia, llega a protestar contra la abdicación de Celestino V, «conseguida por fraude», y contra la «usurpación» de su sucesor[70]. Mantiene que la Iglesia de Cristo —con su jerarquía y su orden sacramental— es indispensable, y observa que la propia Virgen María, en tanto que miembro de la Iglesia, está sometida a la autoridad de Pedro[71]. Lejos de buscar un más allá de Cristo y de su obra, precisa más de una vez que el Espíritu del que habla es el Espíritu de Jesús. Si las proposiciones por las que celebra a Francisco de Asís, aisladas, pueden parecer ambiguas, el contexto demuestra claramente que lo que ama en él es al más perfecto imitador de Jesús. En fin, las últimas palabras de la obra son una llamada «al magisterio universal» de la Sede Apostólica, en cuya fe profesa vivir y a cuyo juicio somete todo cuanto escribe[72].

Ubertino de Casale no se había adherido, en 1295, al pequeño grupo de «Pobres ermitaños», que Celestino V había autorizado, sustrayéndoles a la obediencia de la orden, decisión que Bonifacio VIII se apresuró a abolir. Su oposición le había relegado a la soledad del Alvernia, donde escribió en 1305 el *Arbor vitae*. El tono violento de algunos pasajes se explica por las circunstancias. En cuanto al joaquinismo que aflora varias veces en el libro quinto, ¿es cierto que proviene de Olivi, como afirman Oliger[73] y Campagnola[74]? ¿No cabe pensar más bien en una herencia de Juan de Parma? Ubertino había visitado en 1285 al anciano ministro general en su eremitorio de Greccio, y el «santo anciano le hizo partícipe de las esperanzas que él depositaba en la doctrina de Joaquín de Fiore[75]. Cuatro años más tarde, en Florencia, se encuentra con Olivi y se une a él, sin seguir en todo sus consejos. Bajo el pontificado de Clemente V, se quejará de nuevo por la libertad de los «espirituales» y uno de sus memoriales, dirigido al Papa en 1311, refuta las «desvergonzadas mentiras» de aquellos que se obstinan en presentar a Olivi como a un rebelde. Silenciando sus propias tendencias joaquinitas, renueva igualmente, y sin rodeos, sus declaraciones en favor de la Iglesia romana y de su pastor legítimo, lo que no impide algunas nuevas

---

vos seducat per philosophiam... Quod diabolus valde bene praesentiens jam videtur praeparasse materiam, dum sectam Aristotilis per religiosos in culmine posuit». F. 228.

[70] L. 5, c. 8; f. 229-231. CAMPAGNOLA, p. 253, destaca, con razón, que los dramas de su existencia exasperan la «focosità e impulsività» de su temperamento.

[71] L. 4, c. 36, f. 187-189.

[72] L. 5, c. 18. Jesus finis optatus: «...Si autem piissimi Jesu velox vocatio me subtraxerit ex hac luce Romana Ecclesia, cui per Spiritum Jesu datum est universale magisterium, si qua indigna... perspexerit, dignetur obsecro emendare, etc.». F. 247.

[73] DTC, t. 14, col. 2533. OLIGER habla de textos que Ubertino habría «copiado» en el comentario de Olivi sobre el Apocalipsis, pero no cita ninguno. Cf. MANSELLI, *Lectura*, pp. 177-236 y *P. di G. Olivi ed Ubertino da Casale*, en Studi medievali, 6, 1965, pp. 95-122.

[74] «...mediate tramite le opere dell'Olivi»; p. 253; cf. p. 252.

[75] GRATIEN, *op. cit.*, p. 384.

violencias verbales dirigidas contra una «Ecclesia carnalis» que bien parece concretizarse para él en la Curia[76]. Cuando Clemente V rehusó toda división en el interior de la orden, él se sometió enseguida (1313). Más tarde su «ingeniosidad táctica» le hizo disfrutar durante algún tiempo de los favores de Juan XXII[77]. Mas no por eso debía acabar su carrera de luchador perseguido. Pero todo le muestra obstinadamente fiel, a través de su existencia agitada, a un espíritu mucho más puramente franciscano que joaquinita. Algún texto del libro quinto del *Arbor vitae*, en el que expresamente cita el nombre de Joaquín, habla de la «iluminación» que le fue dada, aprueba su profecía concerniente al ángel del sexto sello, emplea otra vez el lenguaje de la «concordia» y «del tercer estado»; constituye en realidad una trasposición por la que Joaquín es más inocentemente refutado que seguido[78]. Este último libro del *Arbor vitae* no rompe, tan violentamente como se ha dicho, con los cuatro libros precedentes. No hay nada en toda la obra que no confirme la declaración del prólogo: «Nihil in hoc libro intenditur, nisi Jesu Christi notitia et dilectio viscerosa et imitatoria vita»[79].

Angel Clareno (da Chiarino, †1337), que llegó a ser cabeza de los «Pobres Ermitaños del Señor Celestino» (más tarde llamados «Clareniaños»), que se extendieron desde la marca de Ancona hasta Sicilia, ha sido muy diversamente juzgado. Sus escritos no tienen la «elocuencia agresiva y la aguda dialéctica de Ubertino», pero le «aventaja por su intensidad espiritual y su fuerza de expresión», así como por su «arte del relato» (Manselli). En su apología de Olivi, del que nos ha dejado un bello retrato (aunque parece que no le conoció personalmente), y de su línea legítima, él no mezcla con la reivindicación de su ideal «espiritual» de pobreza, ni al joaquinismo propiamente dicho (igual que sucede en su defensa de Juan de Parma) ni rebeldía alguna contra la autoridad papal. Lo mismo que las reivindicaciones de Ubertino por la autonomía de los espirituales, Olivi tampoco había aprobado su recurso a Celestino V para constituir una orden separada. Sin embargo, Clareno, como Ubertino, permanece fiel en defender la memoria de un maestro venerado al que un poderoso partido intentaba empañar. No sin razón pudo escribir desde la cárcel de Aviñón donde le encarceló Juan XII, una larga *Epistola excusatoria ad papam de falso impositis et fratrum calumniis* (1317)[80]. Tan pronto protegido por un papa

[76] *Resp. ad... libellum diffamatorium*. Archiv, 2, pp. 377-416. Cf. t. 3, pp. 51 y 88.

[77] Cf. Charles T. DAVIS, en Fanjeaux, 10, pp. 263-283.

[78] L. 5, c. 3: «Angelus iste est ille quem Christus per concordiam respicit futurum in principio tertii status. Sic ergo patet quod illuminatio data Joachim dicit in principio sexti status unum angelicum virtum mundo dari, quem Christus per concordiam respicit quia vitae Christi renovator singulariter apparebit». Entendemos este texto poco más o menos a la inversa de Campagnola, que le cita p. 255; 256. Ver, en el mismo sentido, cap. 1.

[79] Durante los dos siglos siguientes fue muy leído el *Arbor vitae;* circulaban numerosos manuscritos, frecuentemente expurgados, antes de la edición completa de Venecia.

[80] Ed. Ehrlé, Archiv. 1, pp. 521-533. «Virum sanctum Petrum Joannem, quem in vita sua...

y tan pronto reprimido por otro; perseguido ahora por rebelde y luego oficialmente exculpado; rechazado por unos, acogido por los otros...; siempre obstinado en su intransigencia, no puede ser imparcial. No se podría, sin más, pasar por alto la queja que lanza al final de su quinta *Tribulatio*, contra aquellos que quieren, por la fuerza, obligar a renegar de su fe en Cristo a algunos inocentes y hacerles confesar mentirosamente herejías diabólicas[81]. Sus cartas, a las que Raoul Manselli califica de «espléndidas», no contienen ni una sola alusión a Joaquín[82]. Su gran *Historia septem tribulationum* no hace sino raras alusiones a él y nosotros no retendremos como impregnados de joaquinismo más que los tres puntos que se han señalado en él como tales: esperanza de una reunificación de las Iglesias de Oriente y de Occidente, paralelismo entre las «*siete tribulaciones*» de la orden franciscana con las siete edades de la Iglesia, distinción en las profecías de Daniel de un sentido literal y de un sentido espiritual[83]. No nos parece tampoco que expresiones como «renovatio vitae Christi» o «renovatio evangelica», empleadas a propósito de San Francisco, «recubran perfectamente la *plena clarificatio* joaquinita, la iluminación integral de la nueva era»[84]. La *Historia*, como las cartas, retoma más de una vez la idea tan querida para Olivi de la «persecución como signo de elección»[85], idea de la que es preciso reconocer que puede llevar al fanatismo a espíritus menos equilibrados que el de Olivi. «De grado en grado, hasta el séptimo, la religión decaerá *(corruet)*; será siempre una caída de mal en peor»; pero, «por un grande y estupendo milagro». Aquel que ha edificado la Iglesia, la reparará *(reparatio)* y la reformará *(reformatio)* en Cristo. El gran drama de la *Historia* acaba así, con una nota optimista, aunque bastante moderada: «Sathan non praevalebit adversus eos, sed sub pedlibus eorum contereter, et eris eis Dominus in Deum et Christus Jesus et ejus Spiritus in magistrum, cui et honor et gloria in saecula saeculorum»[86].

---

laceraverunt... et nunc post mortem... persequuntur ipsum...» p. 533. Cf. su elogio de Olivi, t. 2, pp. 283-291.

[81] Archiv, 2, p. 327. Antes de abordar el relato de la 6.ª, dice: «De iis... forsan melius est tacere quam aliquid dicere»; p. 127.

[82] Cf. Lydia VON AUW, *loc. cit.*, pp. 433-442. Una alusión en la *Expositio regulae*.

[83] *Ibid.* Cf. CAMPAGNOLA, pp. 270 y 275.

[84] Así lo estima Chr. VAN DIJK en Fanjeaux, 10, pp. 221-222, siguiendo a Campagnola, p. 278.

[85] MANSELLI, *loc. cit.*

[86] *Expliciunt Cronicae ordinis minorum.* Archiv, 2, p. 155. Cf. la edición Ghinato, pp. 117 y 161. Según Campagnola, esta visión histórica, aunque expresada en términos de «renovación evangélica» o de «renovación en la vida de Cristo», se identifica con la «plena clarificación» profetizada por Joaquín. A nosotros nos parece que también, y quizá con mayor razón, se puede invertir la fórmula. Por lo demás, Campagnola observa que si la «novitas franciscana» responde en Clareno a la «novitas joachimita», es «secondo la concezione *trasformata* di G. da Fiore»; p. 314 (el subrayado es nuestro).

Clareno había tenido durante algún tiempo como compañero de lucha, en el campo de los espirituales, a Alvaro Pelayo, que había escrito para defenderlos un *De statu et planctu Ecclesiae.* Pero después de la condena del movimiento por Juan XXII, Alvaro se había unido al partido de la «comunidad»; ahora vivía tranquilo, «en el refugio de la curia», desde donde dirigía a su antiguo amigo reproches por su indisciplina. En 1330 Clareno le replica con una *Apologia pro vita sua*[87]. Señala que «a nada tiene más horror que a la desobediencia y el desprecio para con la Iglesia romana, que es el lugar de la gloria divina, la puerta del cielo, la madre y maestra de todos los que aspiran a la salvación; en ella estuvo, está y estará hasta el fin del mundo la plenitud del poder». Lo establece mediante todo un tratado que testimonia su amplia erudición patrística. Pero aquellos que quieran complacer a Cristo no pueden olvidar todo lo que han sufrido los hermanos Juan de Parma, Pedro Juan Olivi y sus compañeros; y ¿no es un deber el vigilar por la observancia «original» de la Regla? ¿No se enfrentó en su día Pablo a Pedro? Esta larga defensa muestra la obstinación de Clareno en el drama de los espirituales, su rechazo a reconocer en el Papa el derecho de atenuar el *Testamento* de Francisco; pero todo joaquinismo está ausente de ella, ya se trate del de Joaquín o de aquel que discutía la propia estructura de la Iglesia[88]. Y eso mismo es lo que muestran las cartas dirigidas a los que le reconocían, más o menos, como su adalid. Así, por ejemplo, escribe al grupo de los espirituales de Roma, tentados de rebeldía, que «más vale sufrir toda clase de tormentos y la muerte misma que apartarse de la obediencia al jefe de la Iglesia (Cristo), a su vicario y a la Iglesia misma»[89]. En una de sus cartas «cita a San Agustín para mostrar cuál debe ser la actitud paciente y dócil del fiel, perseguido sin razón, pero que no se separa de la Iglesia». Para esta categoría de «espirituales», cualesquiera que fuesen sus intemperancias y sus utopías, el Espíritu seguía siendo siempre el Espíritu de Jesús y de su Iglesia. Angel Clareno, sosteniendo el celo intransigente de sus hermanos perseguidos, multiplica sus esfuerzos por «mantener en la caridad, en la unidad y en la disciplina... la plena adhesión a la Iglesia romana», que es una «Iglesia concreta, la de su tiempo», como la del pasado (es buen historiador). Jamás la trata de Babilonia, de Anticristo o de prostituta. Justifica largamente la primacía de la sede de Pedro[90], a la que recurre

[87] *Angelus Clarinus ad Alvarum Pelagium Apologia pro vita sua.* Ed. V. Doucet, AFH, 39, 1946, pp. 63-200. Alvaro, observa Doucet, con razón fue llamado «prototypon curialismi».

[88] OLIGER, *loc. cit.*, admite que el «joaquinismo» de Clareno «es más superficial que real». Otro rasgo común de Clareno con Olivi es su celo misionero; Olivi encontraba un aliento en el paralelo entre Pablo y los Gentiles y Francisco y los Sarracenos.

[89] Lydia VON AUW, *loc. cit.*, pp. 435-436, y Chi erano, p. 215. Cf. a Juan XXII, Archiv, 1, p. 532.

[90] Sin duda para defenderse de los pérfidos griegos, llega hasta escribir: «unam esse solam romanam ecclesiam..., et schismaticum esse et vacuum nomen Ecclesiae Orientalis, etc.». Archiv, 1, p. 523.

contra sus acusadores. No emplea otro lenguaje en sus exhortaciones confidenciales y en sus declaraciones a Juan XXII. Cuando le escribe que él está en paz en su prisión, feliz de estar así guardado «sub manu et obedientia pastoris»[91], es sincero; le confiesa que nunca ha obedecido bien, pero también le certifica que jamás ha despreciado la autoridad de ningún prelado. Para este papa, tan duro con todos los «espirituales», no tiene ni una palabra ofensiva, lo que ciertamente no podría decirse de todos los que se beneficiaron de él. Se guardará de fomentar la excitación de los espirituales de Narbona. Su estancia en Grecia no le ha servido sólo para «adquirir un conocimiento extraordinario de la literatura greco-cristiana»; sin duda ha reforzado en él un cierto espíritu de libertad monacal, poco admitido entonces en Occidente y poco compatible con las obligaciones de una gran orden apostólica[92]. Pero para lo que se muestra inflexible ante todo es, en lo tocante los discípulos de Francisco de Asís, para con la vida evangélica «cristiforme» y «cruciforme», definida sólo en el «*Testamento*». Sin duda se equivoca al hacer de él un absoluto, contra las autoridades de la Iglesia y de la orden. Sin embargo nada es menos joaquinita. Recordemos esta exhortación que hace dirigir por Cristo a Francisco y, a través de él, a todos sus hijos: «Que todo tu pensamiento *(cogitatio)* esté orientado hacia mí y sea ocupado por mí; que todas tus palabras sean inspiradas por mí, que sean pronunciadas por mí y ante mí; que todas tus obras sean realizadas en vistas a mí, siempre para honor y gloria de mi nombre»[93]. Recordemos también lo que decía en una de sus cartas: «Ubi divisio, ibi ignorantia veritatis, et ubi amaritudo et displicentia, ibi laetitiae spiritualis privatio et absentia pacis»[94].

Arnaldo de Vilanova (1238-1316) es uno de los laicos que fueron seducidos por el joaquinismo, tomado el término en un sentido más bien genérico. Si se une a la causa de los espirituales, no es solamente por piedad para con los perseguidos, de quienes se hizo abogado; fue, como dice Raoul Manselli, «su compañero de camino»[95]. Comparte su horror por el aristotelismo, es decir, la corrupción por la filosofía pagana de una teología que debiera consistir únicamente en el estudio y meditación de la Escritura. Ha conocido a Olivi, y guarda un culto por su memoria, pero no ha heredado su sagacidad. Violentamente anti-tomista, como Ubertino, del que es amigo,

---

91 *Loc. cit.*, p. 532.

92 J. GRIBOMONT, *La Scala Paradisi, Jean de Raïthon et Ange Clareno*, en Studia monastica, 2, 1959. L. VON AUW, en Chi erano, pp. 216-220.

93 *Cronica*, ed. Ghinato, pp. 13-14. Edith PASZTOR, en *Chi erano*, pp. 109-124. L. VON AUW, en *Attesa*, pp. 434-436 y 441.

94 EHRLÉ, Archiv. 1, *Die Spiritualen...*, pp. 557-569.

95 *Spirituali*, cap. 3, pp. 55-80: «Uno compagno di strada»: cf. 263-264. Id.: *La religiosità d'Arnaldo da Villanova;* Bollettino..., 63, 1951, pp. 1-100; *Arnaldo da V. e i papi del suo tempo tra religione e politica;* Studi Romani, 7, 1959, pp. 146-161. J. Lecler, Viena, p. 95.

llega hasta aplicar a Tomás de Aquino, en su *Gladius jugulans Thomatistas* (1304), el símbolo apocalíptico del pozo del abismo, de donde sube una humareda que nubla la tierra y oscurece al sol, es decir, a la Iglesia y a la verdad de Cristo[96]. El triunfo del aristotelismo en la teología de su tiempo, obra de «adulteri in sapientia Christi», verdaderos idólatras de su Tomás, del que han hecho un «evangelista», le parece un signo anunciador del Anticristo[97]. Este curioso catalán, poco amigo de los monjes y médico famoso (curó a Bonifacio VIII), astrónomo, hebraísta, consejero de príncipes, lee con pasión a Hildegarda, pero también a la Sibila y a Cirilo. Estudia la «Cábala profética»; se inspira, para sus elucubraciones, en obras apócrifas, especialmente en una *Introductio in librum de semine Scripturarum*[98], más bien que en las obras de Joaquín. Arnaldo sueña, como muchos de sus contemporáneos, con un «Papa Angélico», pero se interesa más por la venida del Anticristo (que él anuncia en torno al año 1376) que por una venida del Espíritu Santo. Su *Liber de Antichristo* (1297) fue condenado en París, pero él replica con una vigorosa *Apologia de versutiis atque perversitatibus pseudo-theologorum et religiosorum* (1302). No escapa ni a la cárcel, ni a la obligación de retractarse, ni a la temible acusación de ser un relapso y a la destrucción de muchos de sus numerosos escritos. No obstante, protegido por su soberano y sobre todo por Clemente V, evita la hoguera y defiende con éxito la causa de sus amigos espirituales. Tras su muerte, su doctrina será condenada por la Inquisición del reino de Aragón (1316)[99]. Estuvo persuadido hasta el final, como escribió en su *Antidotum*, de que había tenido conocimiento de los últimos tiempos «no por conjeturas o razones humanas, sino por revelación divina»; «yo te mostraré, había prometido a Benedicto XI, un hombre al que, en un instante, cierta noche, le fue concedida la inteligencia de la revelación de Cristo»[100].

San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino habían refutado los dos, como se verá en el capítulo siguiente, a Joaquín. Hacia 1313, el inglés Enrique Harclay criticará a sus partidarios en un sermón y en una *Quaestio* escolástica. Pero ni las coerciones ni los sinsabores conseguían nada. Y así se señalan, incluso en la propia Inglaterra, numerosos manuscritos de Joa-

---

[96] Cf. Fr. EHRLÉ, *Arnaldo da Villanova ed i Thomatiste...;* Gregorianum, 1, 1920, pp. 475-501. Tomás «non theologizavit, sed bovizavit»; «patet eos (Thomatistas) in sacra scientia bovizare». (Esa misma palabra de tomatistas designará en Herder a los cristianos de Tomás el Apóstol, una de esas «miserables tribus sin influencia sobre el genio de los pueblos»; *Idées...*, 1, 17, cap. 2; trad. Tandel, t. 3, 1874, p. 193).

[97] EHRLÉ, MANSELLI, GREGORY, *loc. cit.*

[98] La obra, de origen probablemente germánico, dataría de 1204-1205 aproximadamente: BLOOMFIELD, p. 303.

[99] GREGORY, *op. cit.*, pp. 278-279. G. MOLLAT, *Les Papes d'Avignon*, nuev. ed. Letouzay et Ané, p. 33.

[100] Textos en Ehrlé, *art. cit.*

quín fechados en el siglo XIV. Wiclef quizá no lea los textos originales de Joaquín, pero se referirá a él con frecuencia [101]. Sin duda no preocupaba ya para nada a los espíritus; y habrá cada vez menos problema por un Joaquín en «estado puro», o por el joaquinismo de Gerardo da Borgo San Donnino. «A principios del siglo XIV... el joaquinismo, en cuanto proceso orgánico de un sistema de ideas y de doctrina, estaba llamado a desaparecer» [102]. Pero continuará vivo en numerosos avatares. La añorada venida del Espíritu suscita aún, en cada generación, toda suerte de deseos, imaginaciones, profecías, panfletos, movimientos populares... que se acentuarán a lo largo de los siglos XIV y XV, en reacción contra una sociedad cristiana cada vez más dislocada y esclerotizada. Las desbordantes pretensiones del papado, los excesos del curialismo aviñonés y de su sistema fiscal, después de las perturbaciones del gran Cisma... no podían sino atizar la incandescencia de este nuevo joaquinismo. «El siglo XIV, se ha dicho, aparece como el ámbito por excelencia de las revoluciones populares» [103]. En muchas de estas revoluciones se encontrará mezclado el Espíritu Santo. Los siglos precedentes no habían carecido de esos predicadores ambulantes, a veces cabecillas de bandas, más osados y más impacientes que Joaquín de Fiore, más reivindicativos, menos cargados de doctrina y menos dados a la vida contemplativa, que criticaban a la Iglesia y a los sacramentos «en nombre de un ideal evangélico concebido de forma ingenua y apasionada» [104]. Pero sucede que el nuevo joaquinismo se anexiona a sus herederos. De ahí surgen diversos movimientos de caracteres, a veces, extraños. Ya hacia 1260, una mujer desconocida, Guillermina, llegaba a Milán haciéndose pasar por hija del rey de Bohemia; no tarda en rodearla un pequeño grupo de entusiastas, reclutados de entre la clase rica y cultivada; se dice que está estigmatizada, como San Francisco; su cuerpo no es otro, en realidad, que el de Jesús, su cuerpo histórico, cambiado en cuerpo de mujer. Se quiere ver en ella, aunque lo niega, al Espíritu Santo encarnado. Después de su muerte (1281) sus fieles organizan su culto y predican el porvenir que su misión ha suscitado. El jefe de la secta, Andrés Saramita, escribe en su honor libros destinados a reemplazar a los evangelios; se cree que la compañera de Andrés, Maifreda, pronto llegará a ser papa (el actual, Bonifacio VIII, es ilegítimo), ella será sobre la tierra la vicaria de Guillermina, Espíritu cuyo regreso se espera; entonces ella bautizará a los moros y a los Judíos y realizará, en esta Iglesia renovada, la unidad de todas las creencias... [105] Otro

[101] BLOOMFIELD, p. 302.

[102] MANSELLI, *Septième centenaire de saint Louis...*, 1976, p. 301.

[103] M. MOLLAT y P. WOLFF, *Ongles bleus, Jacques et Ciampi*, Calmann-Lévi, 1970, p. 9.

[104] Philippe WOLFF, *L'éveil intellectuel de l'Europe*, Seuil, 1971, p. 167; a propósito del siglo XII.

[105] Las actas del proceso de la Inquisición, abierto en 1300, constituyen la mejor fuente. Los tres miembros principales de la secta fueron condenados a la hoguera. Este asunto, de

asunto que por la misma época tomó proporciones más inquietantes. Un hombre, originario de Parma, Gerardo Segarelli (Cigarellus) se había puesto a predicar la penitencia en vistas al reino que estaba próximo, según decía. Reclutó adeptos que tomaron el nombre de *Apostoli*. Su programa fue, en principio, pacífico, y gozaron del favor de la gente. Pero en 1291 se les unió un cierto Fray Dulcino de Novara. Se puso enseguida a la cabeza del grupo, lanzando improperios contra Roma e incitando a la insurrección; hallándose encinta su hermana Margarita, hace creer a sus compañeros que es por obra del Espíritu Santo[106]. Segarelli, les explica, ha inaugurado la era del Espíritu anunciada por el profeta de Fiore; se impone por el terror contra las resistencias. Bajo sus órdenes, una banda de salteadores iluminados, de ambos sexos, devastó Lombardía. El obispo de Verceil tuvo que lanzar contra ellos cuatro cruzadas sucesivas hasta que, por fin, fueron exterminados en 1307[107]. El prudente Salimbene, que conoció los principios de esta aventura, trata a los segarelistas como «ribaldi et deceptores»; si hubieran estado, dice, de verdad inspirados por Dios, Joaquín no habría dejado de predecirlos, como predijo a los Predicadores y a los Menores[108].

Uno de los compañeros de Segarelli, Ottonelo de Spoleto, funda una «congregatio libertatis». Ya hemos encontrado ese «libre espíritu» en los Amalricianos. Se trata de un vasto movimiento que, desde los Países Bajos, Alemania y Francia, irrumpe ahora sobre Italia. Se ha hablado a este respecto de una «especie de secta secreta», de una «masonería», casi de una Iglesia paralela. De hecho, parece que se trataba de grupos diversos, de los que no todos merecen la misma sospecha. Ortodoxos o heréticos, predican un misticismo que, con frecuencia, no está mezclado con doctrinas apocalípticas. Los más radicales rechazan la estructura, la moral y los ritos de la Iglesia visible, en nombre de una espiritualidad que creen más elevada. Alberto Magno los combatió en una célebre *Determinatio de novo spiritu* en noventa y siete artículos, que son una «mina para los inquisidores»[109].

---

proporciones restringidas, es una de las más extremadas reivindicaciones feministas que ofrece la historia. Cf. F. VERNET, *Guillelmites*, DTC, t. 6, col. 1982-1988.

[106] «Sui asserunt eam esse gravidam a Spiritu sancto»: *Practica Inquisitionis Bernardi Guidonis*, ed. C. Douais, 1866, p. 339. Sobre Dolcino, cf. el *Anonymus Synchronus*, ed. A. Segarizzi, *Rerum Italiae scriptores*, t. 9, fasc. 51, 1907. Tadeusz MANTEUFFEL, *Naissance d'une hérésie*, París-La Haya, 1970, pp. 75-84.

[107] L. SPÄTLING, *De apostolicis, pseudo-apostolicis, apostolinis;* Munich, 1957. H. Ch. LEA, *Hist. de l'Inquisition au m. âge*, trad. S. Reinarch: Picard, t. 3. pp. 85-149. Cf. Fr. SECRET, *L'émithologie de G. Postel*, Convegno intern. di Studi umanistici, 5, Padua, 1960, p. 395.

[108] Pp. 256-258 y 293. Cf. Ehrlé, Archiv, 4, pp. 178-180.

[109] J. ORCIBAL, *Le "Miroir des simples âmes" et la "secte" du Libre Esprit*, RHR, 176, 1969, p. 36. MANSELLI vería más bien en el movimiento una «notable coherencia y continuidad de doctrina»: cf. BTAM, 10, 1969, pp. 639-640. Sobre los «Bigardos» adeptos del «libre Espíritu» a principios del siglo XIV, ver la extensa carta del Obispo de Estrasburgo, traducida por Nicolás BÉRIOU en *Histoire de l'Église par elle-même* (dir. Loew y Meslin), Fayard, 1978, pp. 191-193.

Producen una literatura cuyo carácter pernicioso no es siempre discernible. La obra que habría contribuido a extender este «nuevo espíritu» es el *Espejo de las almas sencillas*, cuya existencia se atestigua hacia el 1300 y que pronto fue traducida a varias lenguas. Aprobada en principio por Godofredo de Fontaines, fue condenada a la hoguera antes de 1306 por el obispo de Cambrai; su autora, Margarita Porete, que rehúsa retractarse, fue también quemada en París el año 1310. El concilio de Vienne, en la decretal *Ad nostrum*, vuelve a tomar en seis artículos de los ocho de que consta, las mismas expresiones del «Espejo» para condenar los errores de los Begardos y de los Beguinos sobre el estado de perfección. Puede, en efecto, leerse en el *Espejo* que el alma «liberada», verdadera «hija de Sión», no busca ya a Dios por la penitencia, sacramentos, ayuno u oración, porque Dios es igualmente feliz «sin eso como con eso», y que los «verdaderos inocentes» han reencontrado el estado de naturaleza[110]. Las tendencias quietistas y anti-jerárquicas de la obra son incontestables. Se encuentran en ella, sin embargo, numerosas fórmulas más matizadas y afirmaciones dogmáticas, y algunas de sus osadías tienen su fuente probable en la Carta de oro de Guillermo de Saint-Thierry. Cabe preguntarse, pues, con Jean Orcibal, si el proceso de Margarita Porete no merecería una revisión más seria[111]; en todo caso, no hay razón alguna para mezclarla con la historia del joaquinismo[112].

Ubertino, Clareno, Arnaldo de Vilanova, combatieron a los «Hermanos del Libre Espíritu», como había hecho Alberto Magno y como hizo Ruysbroeck. Ubertino se preocupaba al ver que sus doctrinas disolventes se insinuaban incluso en ciertos conventos de Menores en Umbría; se indignaba por la tolerancia de ciertos prelados para con tales «vilissimi heretici»[113]. Juan XXII fue el adversario implacable tanto de unos como de otros. Su bula *Sancta Romana* (diciembre 1317), completada por la constitución *Gloriosam Ecclesiam* (enero 1318), reprocha a nuestros «espirituales» imaginar «dos Iglesias, una carnal y otra espiritual y libre en su pobreza». Para algunos de ellos la acusación era fundada. Los más hostiles rehusaban reconocerle como Papa; le denunciaban como «Anticristo mís-

---

[110] Dz-Sch., 891-899. Romana GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito, testi e documenti;* Archiv. ital. per la Storia della Pietà, t. 4, 1965, pp. 351-708.

[111] J. ORCIBAL, *art. cit.*, pp. 35-60.

[112] Fuera del círculo de los especialistas, aún reina la mayor confusión en relación con los movimientos «espirituales» de la Edad Media y de su relación con el joaquinismo. Muchos juicios aproximativos recuerdan lo que escribía Renan hace ya más de un siglo: «Las órdenes mendicantes, las innumerables sectas comunistas de la Edad Media (pobres de Lyon, bigardos, hombres-buenos, fraticelos, humillados, pobres evangélicos, etc.), agrupados bajo la bandera del «Evangelio eterno», pretendieron ser y fueron en efecto los verdaderos discípulos de Jesús». *Jesús,* Michel Lévy, 1864, p. 110.

[113] Archiv., 3, p. 123.

tico». Las persecuciones que siguieron —excomuniones de rebeldes, entredichos lanzados contra sus asilos, procesos inquisitoriales..., etc.— exasperaban su fiebre; acrecentaron las colusiones (o pactos) de algunos de ellos con los poderes seculares, y las de otros con los círculos pseudo-joaquinitas. Hermanos de la vida pobre, Bizochos, Begardos, Beguinos y Beguinas de la Provenza y del Norte de Italia (que no deben confundirse, a pesar de ciertas relaciones, con sus homónimos del norte de Europa)[114], se agitan a más y mejor. Ahora es cuando el nombre de «Fraticelos», que había designado, en principio, a los Menores disidentes aprobados por Celestino V[115], adquiere una significación netamente peyorativa. «El joaquinismo los consolaba, los reconfortaba y los exaltaba, dándoles la convicción de que ellos eran el pueblo elegido para regenerar a la Iglesia carnal»[116]. Fue entonces, sin duda, cuando algunos de ellos interpolaron las lecciones de Olivi sobre el Apocalipsis, provocando la condena de 1326. Muchos también prestaron un flaco servicio a su memoria comparándole, no sólo con Francisco de Asís, sino también, como él, con Moisés y hasta con el propio Jesús, presentándole como un auténtico despreciador del papado y como el último iniciador de la tercera edad. Sus verdaderos discípulos, a pesar de la indiscreción de su culto en Narbona y Beziers, no querían ceder al espíritu de cisma. Y, por otra parte, no parece que el mito joaquinita haya inspirado habitualmente su actitud. Los procesos de la Inquisición que les conciernen muestran casi siempre sólo su apego absoluto a su ideal de pobreza, conforme —dicen ellos— al Evangelio, ciertamente impuesto por él y que el Papa no tiene derecho a quitarles.

Sin embargo, el profeta de Fiore anda mezclado, al menos, en dos casos resonantes. Después de haber luchado valerosamente, ante Felipe el Hermoso y Clemente V, contra los excesos cometidos por los inquisidores en las regiones de Carcasona y de Albi, Bernardo el Delicioso[117], apoyado por Arnaldo de Vilanova, fue a protestar ante Juan XXII contra la persecución de los espirituales. En sus últimos años, se había dejado entusiasmar por la literatura «profética» atribuida a Joaquín, de quien se había convertido en ferviente admirador. Si él fuera Papa, decía, anularía el Decreto de Letrán que condenaba su doctrina de la Trinidad. Esperándolo, según algunos

---

[114] La palabra podía tomar también un sentido burlesco. Se me ha dicho, escribía Olivi en 1295 a los hijos de Carlos II, «quod etiam dominus pater vester timuerat vos imbeguiniri seu, ut proprius loquar, in divinis infatuari per eloquia oris mei». Archiv, 3, p. 539.

[115] Ubertino destaca con admiración a los observantes del Evangelio a los que el mundo llama «minimi fraticellunculi»: *Arbor vitae,* 1.3, c. 8, f. 90. Sobre los Fraticelos: Clément SCHMITT, DS, 5, 1167-68; DHGE, fasc. 106, 1063-1108.

[116] GRATIEN, p. 414. Sobre los círculos «joaquinitas» del siglo XIII al siglo XV: DS, 5, 1177-78 y 1185-86.

[117] Cf. Yves DOSSAT, *Les origines de la querelle entre Prêcheurs et Mineurs provençaux: Bernard Délicieux.* Fanjeaux, 10, pp. 327-354.

relatos, lo había subrayado en su propio ejemplar. Encarcelado en 1317 como consecuencia de la marcha que había organizado sobre Aviñón, trasladado después de Aviñón a Toulouse, explicaba, se dice, a las gentes de su escolta que el Papa iba a morir pronto, que su sucesor suprimiría la orden dominicana, etc. Y a los incrédulos que le pedían pruebas les daba esta orgullosa respuesta: «¿Cómo conocían el porvenir Isaías o Joaquín?»[118]. Sin embargo, quizá Bernardo el Delicioso no se interesara por Joaquín, con su vivacidad acostumbrada, más que a título de «pasatiempo»[119]. El segundo caso es más extraño, pero no se trata de un Menor. En 1326, una mujer, Na Prous Boneta, explica ante sus jueces que lo mismo que Adán tuvo dos hijos, Abel y Caín, la Iglesia ha tenido recientemente dos hijos: Olivi (Abel), condenado y perseguido, y Tomás de Aquino (Caín), a quien Juan XXII acaba de canonizar (en términos que canonizaban la idea dominicana de la pobreza contra los espirituales). El jueves santo, anuncia que ella ha sido escogida para traer al mundo al Espíritu Santo; San Francisco, nuevo Elías, y Olivi, nuevo Enoc, eran sus precursores; gracias a la «donatrix Spiritus Sancti», la tercera edad va, por fin, a abrirse[120].

El sucesor de Juan XXII, Jacques Fournier, que tomó el nombre de Benedicto XII (1334-1342), era la «luz del Sacro Colegio». Fue tan poco acomodaticio como su predecesor. Autor de un tratado contra los Fraticelos, mantiene su condena. También había compuesto una «Refutación de los errores de Joaquín de Fiore» (y del Maestro Eckhart), por desgracia perdida[121]. Durante su pontificado y largo tiempo después, prosiguen los desórdenes joaquinitas, mezclados aquí o allá con los del «Libre Espíritu». Se desea el reinado del Espíritu Santo; se esfuerzan por acelerar su venida «porque el Evangelio de Cristo no ha sido un Evangelio de Libertad»[122]. Teorías confusas y cambiantes se elaboran «a partir de los materiales más diversos, interpretados y acomodados a la comprensión del pueblo»[123]. Por eso, aunque ni el joaquinismo auténtico ni el movimiento franciscano de los espirituales hayan tenido la menor relación con ella, es preciso recordar en unas palabras la herejía del «Libre Espíritu» y su difusión.

Entendiendo a Olivi (y a Joaquín) como lo entendía Juan XXII, sospechando que el papa podría reunir en su persona a uno y otro Anticristos, y persuadiéndose por la fuerza de su deseo de que la acción del segundo

118 CLARENO, pp. 148-149; ed. GHINATO, pp. 212-216. GRATIEN, pp. 548-550. Ph. M. de DMITREWSKI en AFH, 17 y 18, 1924 y 1925. Cf. LEA, t. 3, p. 48.

119 Y. DOSSAT, p. 344.

120 MANSELLI, *Spirituali*, pp. 239-247.

121 J. H. VIDAL, *Notice sur les oeuvres du pape Benoît XII*, RHE, 6, 1905, pp. 557-565 y 785-810.

122 Es el reproche que Guy de Perpignan († 1342) hacía a los sectarios del Libre Espíritu: R. GUARNIERI, *loc. cit.*, col. 1256.

123 L. OLIGER, *De secta spiritus libertatis in Umbria sec. XIV, disquisitio et documenta.* Roma, 1943.

acabaría enseguida, sin duda en 1330, un cierto Bernardo di na Jacma, con un grupo de doce compañeros que habían resistido todas las pruebas, se cree designado para fundar la Iglesia del Espíritu Santo. El sabe, en efecto, también él, que hay tres tiempos para la Iglesia: el primero, que dura desde Adán hasta Cristo, es propio del Padre, porque es el tiempo del poder; el segundo comienza con la venida de Cristo y acaba con el Anticristo; el tercero, que debe durar hasta el fin del mundo, es el propio del Espíritu Santo: será el tiempo de la benignidad[124]. Otro signo, menos equívoco, de la influencia permanente de Joaquín de Fiore en esta primera mitad del siglo XIV, nos viene dado por dos obras muy populares. Una es la *Biblia pauperum*, proveniente de medios franciscanos, cuyas imágenes estarán en «estrecha conexión» con la visión de Ezequiel tal y como la presenta el *Liber figurarum;* la otra es el *Speculum humanae salvationis*, cuyas ideas provienen de la misma fuente[125]. Quizá animada por estos hechos, la orden de Fiore, que parece no haberse interesado nunca por las doctrinas de su fundador sino para defender su ortodoxia sobre la Trinidad, intenta en 1346 hacer abrir un proceso de canonización. Sin embargo, la hora estaba mal escogida: el nombre de Joaquín acababa precisamente de ser inscrito en el «catálogo de los herejes» realizado por Guido de Perpiñán y Bernardo de Luxemburgo[126].

Y es que, en efecto, no faltaban signos inquietantes. El franciscano auvernés Juan de Roquetaillade era entonces uno de los principales objetos de escándalo. Había ingresado en los menores en 1332, muriendo en torno al 1365; fue un «joaquinita tardío». Jeanne Bignami-Odier, que le ha consagrado un libro esencial, recuerda oportunamente (con un poco de exceso quizá) a este respecto que «Joaquín de Fiore no tiene casi nada que hacer en la aventura del joaquinismo», y que el «club de Hyères[127], de que habla Salimbene, se nutría de falsedades... La desbordante literatura joaquinita se complica y se convierte cada vez más en esotérica y extraña a medida que avanza en edad». El *Oráculo de Cirilo*, hacia 1287-1300, marca su apogeo[128]. La primera obra que nos queda de Roquetaillade (h. 1345-1349) es un comentario a este Oráculo. Fue redactado en una de las prisiones donde el pobre franciscano, víctima de su locura, de sus partidismos político-religiosos, de sus visiones y de un temperamento violento que, a veces, hacía de él —como él mismo confiesa— «un verdadero bruto», pasó gran

---

[124] Philippe de LIMBORCH, *Historia Inquisitionis, cui subjungitur Liber sententiarum Inquisitionis Tolosanae*, 1692, p. 308. Cf. Spirituali, pp. 196-197.

[125] M. THOMAS, en Archiv, f. Kulturg, 82, 1970, pp. 192-225 (según BTAM, 11, p. 302).

[126] M. REEVES, *The influence of Prophecy*, pp. 69-70.

[127] La expresión se refiere a los discípulos de Hugo de Digne, los cuales le frecuentaban en su convento de Hyères.

[128] Jeanne BIGNAMI-ODIER, *Études sur Jean de Roquetaillade*, Vrin, 1952, p. 194. Análisis de la obra, pp. 53-112; de las obras siguientes, entre las cuales el enorme *Liber Ostensor*, pp. 113-173.

parte de su existencia. En él Luis de Baviera es designado como el Anticristo místico, pues, en medio de sus demencias y por duro que sea contra la jerarquía de la época, Roquetaillade hace constantemente profesión de adhesión a la Iglesia romana. Se cree inspirado, pero su abundante obra es en realidad la de un «compilador y de un historiador» apasionado [129]. El más conocido de sus escritos, y sin duda el más influyente [130], es el *Vademecum in tribulatione*, que resume sus visiones apocalípticas. Digamos, simplificando mucho, que, a partir de 1360, las catástrofes deben multiplicarse; clérigos y religiosos, infieles a la pobreza, serán castigados por la persecución que desencadenarán los dos Anticristos, el que vendrá de Oriente y el que vendrá de Occidente; pero en 1365, Elías y Henoc, reencarnados en un papa y en un cardenal, prepararán los caminos al Restaurador que, asistido por el rey de Francia, inaugurará, en 1367, el tercer estado del mundo. No cesará enseguida toda tribulación, pero todo acabará en lo mejor. Bajo el cayado de un papa angélico, que será franciscano y tendrá su sede en Jerusalén, se cumplirá la gran reconciliación; hasta los judíos se convertirán, se difundirá la plenitud del Espíritu Santo, vivirán todos en la contemplación; y todos los casados serán terciarios franciscanos... En estos rasgos reconocemos a Joaquín franciscanizado. Más aún, a la manera de Joaquín, Roquetaillade concluye: «Yo no predigo el porvenir como un profeta, sino como un intérprete que, iluminado por Cristo, expresa la verdad y el sentido escondido de los escritos proféticos» [131].

Más inquietante es la mentalidad del enigmático Telesforo de Cosenza, que es una ficción literaria (al parecer hubo dos, como hubo dos Cirilos). Este monje habría estado en relación epistolar con el propio Joaquín; habría exhortado a comentar y a difundir su mensaje, la esencia del cual, después de un montaje análogo al de Roquetaillade, consiste en el anuncio de «una nueva y santa religión, que será libre y espiritual» [132]. Cada vez más, la jerarquía, el orden sacramental y la disciplina abruman a muchos. En 1388 Tomás de Pouille viene a predicar a París el advenimiento del reino del Espíritu: tuvo la suerte de ser declarado loco. En España, el movimiento

[129] *Op. cit.*, p. 201.

[130] «No cabe ninguna duda de que entre los insurgentes de Florencia contra la oligarquía reinante (en el siglo XIV) circulaba el Vademecum». MANSELLI, *Acceptation ou refus du 3me. âge* en *Révélation et histoire*, Aubier, 1971, p. 137.

[131] *Op. cit.*, pp. 157-173. Ver también los resúmenes del *Liber secretorum eventuum* y del *Liber Ostensor*, pp. 125 y 144.

[132] El asunto de «Telesforo» es muy embrollado y, a pesar de los estudios parciales, no parece que ningún erudito lo haya aclarado plenamente. Reproducimos aquí un texto citado por Renan, *Nouv. études d'hist. religieuse*, 1866, pp. 140-141: «Insurget sanctissima et nova religio, quae erit libera et spiritualis, etc.». Cf. E. DONCKEL, *Studien über die Prophezeiung des fr. Telesforus von Cosenza*, AFH, 26, 1933, pp. 29-104 y 282-314. Ernst BLOCH, *Héritage de ce temps*, trad. Jean Lacoste, Payot, 1978, parecía atribuir al mismo Joaquín la orientación que desembocaba en el ideal de «Telesforo».

lulista, de más sana inspiración, no está siempre exento de contaminaciones joaquinitas, al menos, si hay que creer al célebre inquisidor de Aviñón Nicolás Eimerico [133]. Según éste, un cierto Pedro Rosell profesaba que «lo mismo que la doctrina del Antiguo Testamento emana del Padre, y la del Nuevo Testamento del Hijo, la doctrina de Lull emana del Espíritu Santo; en la época del Anticristo, todos los teólogos se volverán apóstatas. Los lulistas convertirán al mundo y desaparecerá toda teología que no sea la de su maestro».

La más espectacular conquista del joaquinismo, en este mismo siglo XIV, había sido, en Roma, la tentativa de Cola di Rienzo (1315-1354). Sin duda, el famoso tribuno, hijo de un posadero y notario de profesión, no tenía nada de «espiritual» en su comportamiento habitual; tampoco era teólogo, y «su cultura religiosa se contentaba con ser el eco de los temas proféticos y apocalípticos de su tiempo». Pero los «vivió y propagó con tal intensidad y fervor proselitista que sólo un examen superficial de la atmósfera religiosa» de este tiempo «puede confundirlo con cálculos o maniobras más políticas que religiosas» [134]. Al principio, parece haberse inspirado sobre todo en la Roma antigua, tal como se la imaginaba y cuyas glorias quería resucitar. Su sueño era entonces más heroico que místico. Tito Livio, Cicerón, Séneca, Valerio, Máximo, le embriagaban más que las promesas del Evangelio eterno. Su exaltación del «pueblo romano» no cuadra muy bien con los sentimientos del abad de Fiore, que, a pesar de su severidad con los griegos de su tiempo y de su lealtad católica, no perdía la esperanza de que la inteligencia espiritual floreciera de nuevo en el pueblo griego, «igual que en los días antiguos» de la Iglesia; y seguía persuadido de que este pueblo estaba predestinado para honrar al Espíritu Santo, como el pueblo latino lo estaba para honrar al Hijo [135]. Sin embargo, ¿no había dicho también Joaquín que «in populo Latino fundavit Deus omnipotens Ecclesiam suam»? [136] Pero si Cola di Rienzo quería reformar la Iglesia, bajo la tutela del poder temporal, era no tanto para proyectarla hacia el futuro, en alguna aventura espiritual inédita, cuanto para traerla de nuevo a la forma de sus orígenes. Las profecías, que mezclaba de buen grado con los recuerdos de la antigüedad romana, eran las de las Sibilas y de Merlín. El hecho de que, la víspera de intentar su golpe de estado, hiciera celebrar treinta misas al Espíritu Santo, no prueba que hubiera pensado en las teorías de Joaquín de Fiore; y tampoco el hecho de que, entre sus cinco coronas de tribuno, quisiera una de plata en memoria de los dones del Espíritu Santo. El proclama a la «ciudad santa de Roma capital del universo y fundamento de la fe cristiana»; al «pueblo de Roma» unido al de todas las ciudades de Italia, le pertenece el

[133] Cf. Lea, *op. cit.*, t. 3, p. 702.
[134] Manselli, RP, p. 106.
[135] Cf. Dupuy, *loc. cit.*
[136] T, p. 283.

Imperio. Cola di Rienzo viene a devolverle el poder y la autoridad que poseía antes de la usurpación de los Germanos [137].

Pero Cola di Rienzo era un admirador (quizá escribiente, se ha dicho) de Dante. Estaba en relaciones amistosas con Petrarca, que esperaba una nueva edad. Para apoderarse del poder, escogió el día de Pentecostés, y para el siguiente Pentecostés convoca un parlamento solemne en Letrán. Ya su proclama de agosto de 1347 evoca expresamente el tercer reino: lo cual, por lo menos, parece indicar que el mito joaquinita tenía entonces alguna resonancia en la conciencia de los romanos. Se llama a sí mismo en esta proclama el enviado y el caballero del Espíritu Santo: «Nos, candidatus Spiritus sancti...». Tras su fracaso y su huida (13 de diciembre de 1347) el misticismo joaquinita se va a imponer decididamente en su espíritu. Retirado al Monte Majella, en los Apeninos, en el mismo lugar donde el futuro Celestino V había venido a practicar su vida de ermitaño (h. 1287) cuando abandonó el gobierno de la orden por él fundada, permanece allí, retirado, cerca de dos años en compañía de un grupo de fraticelos refractarios. Uno de ellos, Fray Angelo de Monte Vulcano, cuyo espíritu está atestado de profecías, toma a su cargo al novicio; le comenta el Oráculo de Cirilo y probablemente le muestra enseguida el comentario que Juan de Roquetaillade acaba de redactar. En Praga, donde se refugia, se esfuerza por conquistar a Carlos IV para su nuevo proyecto: que el emperador venga a Roma, a donde será seguido por el Papa que volverá de Aviñón, para restablecer el equilibrio de los dos poderes, temporal y espiritual, para poner fin a la *Ecclesia carnalis* y abrir una nueva era; Cola di Rienzo le preparará los caminos unificando para él a Roma y a toda Italia. Carlos IV, buen católico y hombre realista, rehúsa [138]. Se sabe cómo acabó la aventura (1354). Cola di Rienzo se había creído el *novus dux* de una nueva era que quizá se parecía más a la que soñó Federico II que a la que había soñado Joaquín. «Rienzo, dice pintorescamente Pablo Vulliaud, es el joaquinismo a caballo, un caballo blanco, el del Apocalipsis» [139].

Acabamos este capítulo con una constante negativa. Hace poco se ha lanzado una hipótesis según la cual el beato Juan Ruysbroeck, aislándose en Groenendal, en el bosque de Soignes, habría querido inaugurar la tercera edad fundando la segunda de las órdenes contemplativas predichas por el abad de Fiore. Ningún historiador ha aceptado tal hipótesis y el P. Luis Cognet ha podido escribir que «(esa hipótesis) se distingue bien poco de una mediocre novela policíaca» [140].

---

[137] Cf. René FOLZ, *op. cit.*, pp. 427-428.

[138] R. FOLZ, pp. 428-430. J. BIGNAMI-ODIER, p. 58. G. MOLLAT, *Les Papes d'Avignon*, pp. 241-248. MOLLAT y WOLFF, *op. cit.*, pp. 99-104. EHRLÉ, Archiv, 4, pp. 165-166.

[139] *La fin du monde.* Payot, 1952, pp. 112-113.

[140] *Introduction aux mystiques rhéno-flamands;* Desclée, 1968, pp. 243-244. A propósito de Paul O'SHERIDAN, Revue belge d'histoire, 1914.

Capítulo tercero

BUENAVENTURA Y TOMAS DE AQUINO

I

Las conferencias sobre el «Hexaemeron»

En la segunda mitad del siglo XIII, mientras la querella del Evangelio eterno estaba en su apogeo, los dos teólogos cuyos nombres habían de imponerse como los dos más grandes de la era medieval, estaban en París. En su obra doctrinal, San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino, remontándose a las fuentes, han dado los dos su juicio sobre la idea-madre de Joaquín de Fiore. Antes de proseguir nuestra historia, conviene preguntarles a uno y otro[1].

Comentando el primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, al iniciar su magisterio (se había graduado como bachiller en sentencias en 1250, a sus 29 años), Buenaventura había encontrado la tesis de Joaquín sobre las relaciones internas de la Trinidad, condenada —como se ha visto antes— en el IV Concilio de Letrán. Esta condena, decía, era justa. No hacía falta por tanto evaluar su alcance. Pero no se debía sacar la consecuencia de que su autor fuera heterodoxo. En su ingenuidad, el autor solamente había carecido de respeto por Lombardo, a quien había comprendido mal[2]. En esto, si hay que creer a Angel Clareno, Buenaventura no se expresaba de forma distinta a Juan de Parma y a sus discípulos espirituales[3]. Parece que

[1] Hemos abordado este tema muy sumariamente en EM, t. 4, 1964, pp. 238-330. [En castellano: *Obras de San Buenaventura,* 6 vols., BAC, 1968 *(ndt)*].

[2] *In I Sent.* q. 5, dub. 4: «Et ideo ignoranter Joachim reprehendit Magistrum, et quia cum esset simplex, non est reveritus Magistrum, ideo justo Dei judicio damnatus fuit libellus ejus in Lateranensi concilio et positio Magistri approbata». *Opera,* ed. de Quaracchi, t. 1, p. 121.

[3] Quarta persecutio. Archiv, t. 2, pp. 276 y 283.

la explicación fue corriente[4]. La personalidad de Joaquín era simpática a la joven orden y al más brillante de sus jóvenes intelectuales. A pesar de la dureza de sus términos, se nota en San Buenaventura un deseo de minimizar la condena, bastante benigna, del concilio. (Tomás de Aquino será más duro). En cuanto a las exégesis del abad de Fiore, a sus principios hermenéuticos, a su teología de la historia, a su anuncio de la tercera edad, ¡eso era otro asunto! Pero el marco del primer libro de las *Sentencias* apenas ofrecía ocasión de examinar tales cosas, y la tormenta de 1254 aún no había estallado. En el comentario del cuarto libro, a propósito de la sucesión de las edades, se pueden ya encontrar alusiones discretas al gran tema joaquinita[5]. No obstante, Buenaventura sólo tratará de él claramente (aunque de forma siempre implícita) mucho más tarde, al fin de su generalato, casi al fin de su vida, en sus *Collationes in Hexaemeron*.

En grados y proporciones diversas, en el curso del siglo XIII, se da una coincidencia entre las esperanzas de renovación espiritual, animadas por las profecías procedentes de Fiore, y el sentimiento concreto de la novedad surgida de repente en la Iglesia con la aparición de San Francisco. De ahí resulta una fermentación extrema, cuyo hogar más intenso es, naturalmente, la orden franciscana. La nueva orden se siente portadora de esta extraordinaria novedad. Tiene conciencia de ser responsable de ella para bien de la Iglesia entera. Exalta al «novus homo» de donde dimana su existencia y su misión. De ahí, entre otros, el tono de la *Vita prima*, redactada a instancias de Gregorio IX por Tomás de Celano en 1229; de ahí el del *Tratado de los milagros*, que Celano publica hacia 1253. No solamente, desde el principio, designa con frecuencia a Francisco con el apelativo de «homo novus», sino que también afirma que las dos nuevas órdenes son el anuncio de un próximo acontecimiento grandioso[6]. De donde, también, estos versos sacados de la bella secuencia litúrgica que se le atribuye:

Sanctitatis nova signa
prodierunt laude digna...
Regulatis novi gregis

jura dantur novae legis...
Novus ordo, nova vita
mundo surgit inaudita...

---

[4] Es la del cronista Alberico DE TROIS-FONTAINES († 1252): MGH, Script. t. 23, p. 829; cf. J. de GHELLINCK, *Le mouvement théologique au XIIme. siècle*, p. 163.

[5] Cf. J. RATZINGER, *op. cit.*, pp. 114 y 118, y M. M. DUFEIL, pp. 124 y 144, quien ve ahí refutadas «unas migajas de joaquinismo»: *Opera*, t. 5, pp. 281-288, 403, 428, 430, 440-1, 449.

[6] ¿No habría en ello como un signo precursor del manifiesto de Gerardo? El P. Damien Vorreux ha sido quien atrajo nuestra atención sobre estos textos.

Con la celebración de esta novedad sin par se mezcla una cierta exaltación profética:

> ...Verba miscent, arcanorum
> multa clarent futurorum...

Sin embargo, la norma evangélica sigue siendo soberana, en su renovado frescor. Y se confirma por el maravilloso acuerdo que se da entre Francisco y el papa Inocencio.

> Restauravit lex sancita
> Statum evangelicum...

Todo lo que el entusiasmo había podido producir de excesivo en el tono de la primera literatura franciscana, debía ser sabiamente atenuado por Buenaventura, siendo ministro general, que escribió su *Legenda major* a petición del capítulo general reunido en Pisa en 1263, y promulgó tres años después el decreto (que le fue tan reprochado) de destruir todas las biografías anteriores de San Francisco. No le guió un escrúpulo de exactitud histórica, sino la preocupación de asegurar la paz y la unidad de la orden en una fidelidad sustancial a sus orígenes a pesar de los cambios que se hacían inevitables. Pero, entre tanto, como ya hemos visto, el manifiesto de Gerardo de San Donnino, que se preparaba en algunos cenáculos, iba a desencadenar en la Iglesia entera un problema de mayor gravedad. No se trataba ya de una coincidencia más o menos vaga del franciscanismo con un ideal, mal definido, de novedad espiritual, sino de una colusión con una corriente doctrinal, más que sospechosa. El ministro general no se contentó con medidas personales o con las directrices que su cargo le imponía. Después de haberse tomado su tiempo, proyectó una contraofensiva doctrinal. Sus conferencias sobre el *Hexaemeron*[7] no son una obra polémica: son mucho más y mucho mejor que una refutación. Se trata de una vasta construcción positiva en el interior de la cual se dibuja en filigrana su oposición al joaquinismo de Gerardo.

Fueron pronunciadas en París, ante un numeroso auditorio de Hermanos, entre Pascua y Pentecostés del 1273. Nombrado cardenal en Pentecostés de ese mismo año y obligado a preparar enseguida el concilio que debía celebrarse en Lyon al año siguiente, Buenaventura hubo de interrumpirlas. Se sabe que murió poco después, durante el concilio de Lyon, en 1274, a la edad de cincuenta y tres años. El texto que poseemos de esta gran obra incompleta no fue revisado por él. No es más que un «reportaje»[8]. El mismo

---

[7] Ver los pormenores críticos en la Introducción, t. 5, pp. XXXVI-XXXVIII.

[8] *Collationes in Hexaemeron, seu Illuminationes Ecclesiae.*

nombre de Joaquín no figura en ella. ¿Prudencia de los «reporteros» o del propio conferenciante? Sobre las particularidades de los últimos tiempos, observan sus editores modernos, habla siempre con precaución. Por otra parte, sus oyentes no han pretendido otra cosa, como parecen indicar, que resumir el sentido general de su discurso[9]. Igualmente cabe preguntarse si ciertas apariencias de incoherencia o de duda en las formulaciones[10] no serían el hecho de estas últimas (las fórmulas son *de hecho* incoherentes o dubitativas [*ndt*]). Pero conviene también recordar que en todo el alboroto desencadenado por Gerardo da Borgo San Donnino y Juan de Parma, San Buenaventura se encontró en una situación harto embarazosa. Se había mostrado a veces indeciso, hasta el punto de dar con su conducta una impresión de duplicidad a muchos de sus adversarios[11]. Nombrado ministro general en unas condiciones trágicas, para romper una resistencia a la que su predecesor daba ventajas, debió mostrarse duro con él, hasta el punto de parecer que le faltaban a la vez caridad y prudencia[12]. Los «espirituales», a excepción de Olivi[13], le guardaron rencor durante largo tiempo. Testimonio de ello es la horrible visión que se contaba de Juan de Massa, el consejero iluminado de Juan de Parma: había visto cómo al futuro general le crecían en los dedos uñas de hierro...[14]. En 1273 la situación estaba lejos de haberse apaciguado. Buenaventura hacía un acto de valor abordando a su auditorio parisino. Sin embargo hay razones para pensar que, instruido por la experiencia y fiel a sus costumbres conciliadoras, él había querido evitar todo enfrentamiento directo con la corriente joaquinita. Más bien habría tendido a rectificarla sin contradecirla explícitamente, evitando, por la amplitud y la serenidad de sus exposiciones, levantar previsibles oposiciones. Inspirándose quizá, acá o allá, en los puntos de vista joaquinitas, o

---

[9] *Ibid.*, p. 453: «Generatim de particularibus ultimorum temporum rebus semper caute loquitur. Certum mirum videtur, auditores verba de his loquentis litteris mandantes raro ea referre integre, sed tantum sensum principalem; quod indicant adjungentes formulam: "Et dicebat", vel similia verba».

[10] Por ejemplo, es difícil hacer coincidir perfectamente las dos fórmulas siguientes que expresan, una y otra, las relaciones entre el antiguo y el nuevo Testamento: «correspondantia temporis figuralis et salutaris» y «correspondantia litterae et spiritus».

[11] Cf. CLARENO, *Quarta persecutio;* archiv. 2, p. 277.

[12] *Ibid.*, pp. 283-285. El P. GRATIEN, p. 277, observa con razón: «Aquellos que piensan con Angelo Clareno que la sabiduría de san Buenaventura se eclipsó en esta dolorosa circunstancia, olvidan que una imperdonable tolerancia para con los sueños joaquinitas habría comprometido la existencia de la orden».

[13] *Tractatus de usu paupere:* «Fuit enim interius optimi et piissimi affectus et in doctrina verba semper praedicans ea quae sunt perfectae puritatis... In tantum dolebat de communibus laxationibus hujus temporis, quod Parisius in pleno capitulo me adstante dixit, quod ex quo fuit generalis, numquam fuit, quin vellet esse pulverizatus, ut Ordo ad puritatem beati Francisci... perveniret». Archiv, t. 3, pp. 516-517.

[14] CLARENO, Archiv. 2, pp. 280-282. Cf. Paul SABATIER, *Actus B. Francisci,* pp. 216-220. CAMPAGNOLA, pp. 167-197.

haciéndoles ciertas concesiones, los doblegó pacíficamente en el sentido de su propia doctrina.

Tres concepciones, en el *In Hexaemeron*, se parecen a las concepciones de Joaquín de Fiore.

En primer lugar, la idea de una correspondencia en cierta forma literal, que estaría ya inscrita en la Escritura, entre la historia de Israel, o más generalmente toda la historia del mundo anterior a Cristo, y la historia de la Iglesia: «Accipe correspondentiam... accipe adhuc correspondentiam temporis figuralis et temporis salutaris»[15]. Se trata de una correspondencia esencialmente temporal, histórica, que puede descubrirse en el desarrollo de los hechos *exteriores*. Cuando Buenaventura habla todavía a este respecto de una «coaptatio temporum» o cuando afirma que «(sicut) est tempus Synagogae initiatae, promotae, deficientis, sic in Novo Testamento est Ecclesiae initiatae, dilatatae, consummatae»[16], el origen de su vocabulario no parece dudoso. Cada una de estas dos vertientes de la historia se subdivide igualmente en siete tiempos que se corresponden:

> Septem autem sunt tempora figuralia: tempus naturae conditae, purgandae culpae, gentis electae, Legis statutae, regalis gloriae, vocis propheticae, quietis mediae. — In novo testamento similiter sunt septem tempora: tempus collatae gratiae, baptismi in sanguine, normae catholicae, legis justitiae, sublimis cathedrae, clarae doctrinae, pacis postremae[17].

La simetría es aproximativa, pero la búsqueda de simetría es cierta. Y la situación del tiempo en que habla el conferenciante es clara. Desde el encuentro del papa Adriano y el emperador Carlos, la historia de la Iglesia, que debe durar hasta el fin del mundo, ha llegado a su sexto período. Es un tiempo de «praeclaritas victoriae» y de «claritas doctrinae», porque Carlos ha abierto con sus victorias una era de paz, y porque, llamando junto a sí a clérigos eminentes y haciéndoles extender por todas partes los Libros Santos, ha desarrollado la instrucción, la reflexión filosófica y la vida religiosa[18].

Segundo parecido. Este tiempo sexto en que estamos se subdivide, como todos los otros y siempre en correspondencia con su homólogo antiguo, en tres partes. Después de haber sido, como aún lo es, luz (relativa), pasará por una fase de «tinieblas» para volver a ser, por fin, «luz». A la paz (relativa) actual debe suceder, para la Iglesia, una fase de tribulación (de la

---

[15] Coll. 16, n. 14-22; t. 5, pp. 405-406.

[16] Coll. 15, n. 11 y 26; pp. 400 y 402. Coll. 16, n. 1, p. 403.

[17] *In Hexaem*, coll. 16, n. 12 y 13; t. 5, p. 405.

[18] *Ibid.*, n. 29: «... vocabit clericos et scrpsit libros, ut in Sancto Dionysio Biblia et in multis locis, et inceperunt legere et philosophari, et religiosos etiam dilatavit»; p. 408. Para los cinco tiempos precedentes: n. 23-28; pp. 407-408.

que ya hemos conocido los pródromos), pero luego vendrá el tiempo de una luz a la vez más viva y más extendida; la garantía nos ha sido dada por el Apocalipsis en la carta al sexto «ángel», el de Filadelfia (cfr. Ap 3,7-8): «Et dixit (Bonaventura) quod adhuc intelligentia Scripturae daretur, vel revelatio, vel clavis David personae vel multitudini; et magis credo, quod multitudini»[19]. Después vendrá, último del doble septenario, el séptimo tiempo, con sus tres fases: restauración del culto divino (como antiguamente la reconstrucción del Templo), la reedificación de la Iglesia (como antiguamente la de Jerusalén) y, por fin, de nuevo la paz. «¿Cuánto tiempo durará?, sólo Dios lo sabe»[20]. De todos estos tiempos Buenaventura no dice solamente que se corresponden, sino que se engendran unos a otros, en una especie de progresión vital[21]. Esta perspectiva de un tiempo por venir en que finalmente será difundida la inteligencia de la Escritura, esta esperanza de una era de paz universal, esta concepción vitalista de la sucesión de los tiempos ¿no tienen, al menos, un cierto sabor joaquinita?

Un tercer indicio viene a corroborar, al menos en una lectura rápida, esta impresión. El conferenciante del *Hexaemeron* parece anunciar una gran orden contemplativa, destinada a expandirse en la paz de los últimos tiempos. Esta orden corresponderá sobre la tierra al orden angélico de los serafines; próximos, místicamente, a la Jerusalén celestial, sus miembros contemplarán la divinidad «secundum modum sursumactivum, scilicet extaticum seu excessivum», y toda su ocupación será «volar», en sentido simbólico, pero también parece literal[22]: «non habent nisi volare». Sin duda tal orden «no florecerá antes de que Cristo haya tenido que sufrir en su cuerpo místico»[23]. (Es la era de las tinieblas y tribulaciones citadas más arriba). Pero igual que Cristo ha venido a la tierra al fin del sexto tiempo de la antigua Alianza, así es preciso que en este sexto y último tiempo de la nueva Alianza «se engendre finalmente la Iglesia contemplativa»[24]. Será todavía, aquí abajo, esta Iglesia que llamamos militante, pero será ya con-

---

[19] Coll. 16, n. 29, p. 408. Sería preciso matizar la afirmación de los editores de Quaracchi cuando dicen, t. 5, p. 453: «Nullibi dicit majorem tunc futuram esse effusionem Spiritus sancti quam fuit illa quae venerit super Apostolos».

[20] *Ibid.*, n. 30, p. 408.

[21] Coll. 16, n. 2: «Ista tempora sibi mutuo succedunt, et multa est in eis correspondentia, et sunt sicut germinatio seminis ex semine, et de semine arbor, et de arbore semen»; p. 403.

[22] Piénsese en esta nota de la *Concordia*, l.5, c. 23: «Illi conventus monachorum qui infra moenia civitatum locati sunt, magis in piscibus maris quam in volatilibus caeli designantur, utpote qui mundanis fluctibus assueti, hoc suave existimant et jucundum, quod *ad caelum volantes venturi monachi* exosum judicant et amarum».

[23] «Iste ordo non florebit, nisi Christus appareat et patiatur in corpore suo mystico». Coll. 22, n. 23, p. 441.

[24] «Et sicut Christus in sexto tempore venit, ita oportet quod in fine generetur Ecclesia contemplativa...». Luego sigue una comparación tradicional entre esta Iglesia y el «alma contemplativa». Coll. 23, n. 4, p. 445.

forme a la Iglesia triunfante «quae sursum est», al menos tanto como sea posible «in via»[25].

Este último pasaje nos ofrece aún un ejemplo de coherencia incierta, que podría ser un nuevo signo del embarazo del autor. Todo el párrafo concierne, en efecto, no ya al sexto tiempo de la Iglesia, sino al séptimo, y evoca la profecía de Ezequiel sobre la ciudad que descenderá del cielo, precisando que no se trata todavía de aquella que está en el cielo, sino de la que está aquí, abajo, a saber: la «militante»[26]. Sea como fuere, ¿no es de espíritu joaquinita esta visión optimista de los últimos tiempos de la Iglesia sobre la tierra, con esa apoteosis final de los contemplativos?

Las tres aproximaciones señaladas son sin embargo menos significativas de lo que pudieran parecer en principio. En primer lugar, el paralelismo expresado por Buenaventura entre las dos vertientes de la historia, la de antes y la de después de Cristo, no es en sí mismo específico del joaquinismo. Como señala Etienne Gilson, «lo más interesante de su tentativa (de Joaquín) no reside en esta explotación de una idea tradicional, sino más bien en la hipótesis que esta búsqueda le sugerirá»[27]. Dicho de otro modo, ese paralelo no tiene un carácter joaquinita más que en cuanto *reemplaza* la doctrina tradicional de la inteligencia (espiritual) del Antiguo Testamento por el Nuevo Testamento; en cuanto que rompe con el principio fundamental de la exégesis cristiana, no considera al Nuevo Testamento mismo más que en su letra histórica e introduce así, como una especie de compensación, una edad futura del Espíritu. Pero no es éste el caso de Buenaventura, para quien el Nuevo Testamento es un «spirituale Testamentum». Por sí mismo, tal paralelo no tiene significación teológica; para el historiador de la Iglesia, no es más que un procedimiento cómodo de clasificación que responde, todo lo más, a una cierta necesidad de armonía, muy sentida por los medievales. Otros, además de Joaquín, e incluso anteriores a él, lo habían empleado; como, en particular, un Honorio, un Anselmo de Havelberg e incluso Gerardo de Reichersberg[28], o un Ricardo de San Víctor, que no es nada sospechoso de la menor infidelidad a la doctrina clásica concerniente a la relación de los dos Testamentos. Ya hemos aludido a ello más arriba. Tampoco será inútil observar que los siete tiempos *(tempora)* de la

---

[25] Coll. 16, n. 30, p. 408.

[26] «(non illa) quae sursum est, sed illa quae deorsum est, sc. militans». *Ibid.*

[27] *La philosophie de saint Bonaventure,* p. 22.

[28] *Libellus de ordine donorum sancti Spiritus:* «Ecce apparet, quod papa Nicolaus et imperator Karolus (junior) illo spiritu agebantur, quo in Veteri Testamento mysteria regni Christiani praefigurabentur. Ibi namque praeceptum est ut ad imperium Eleazari sacerdotis Josue dux populi ingrederetur et egrederetur, etc.». (1142), MGH, *Libelli de lite,* t. 3, p. 277. No podrá negarse, por otra parte, que este género de paralelismo entonces en boga no haya favorecido en la Iglesia una cierta temporalización del poder espiritual; o más bien, según los casos, una sacralización del poder temporal.

Iglesia, puestos en paralelo con los siete tiempos figurativos (que hacen un total de catorce) no deben confundirse con las siete edades *(aetates)* de la historia de la salvación, a pesar de ciertas inconstancias en el vocabulario. Sólo la primera clasificación permite instituir correspondencias, término a término, entre los tiempos que preceden a Cristo y los que le siguen. Cristo ha venido al fin de la quinta edad; y la sexta, que el ha inaugurado, durará hasta el fin. Porque la séptima edad no hace más que doblar subterráneamente a la sexta (como se ha visto en Anselmo de Havelberg) para aquellos que reposan en Cristo. *Septima aetas currit cum sexta.* Tras lo cual comenzará enseguida el octavo día, el de la resurrección universal y de la eternidad. División más teológica, colocada enteramente por Buenaventura bajo el signo del Espíritu[29].

Igualmente, el anuncio de una mejor inteligencia del contenido de las Escrituras al final del sexto período, verosímilmente debe ser reducido a proporciones modestas. Por una parte, esta inteligencia más profunda y más difundida no basta para caracterizar, como en Joaquín de Fiore, una edad enteramente nueva, puesto que debe producirse en el seno del período inaugurado por lo que llamaríamos hoy la política cultural de Carlomagno. Y por otra parte, en otra de sus *Collationes*, Buenaventura se explica más a este respecto. Lo que entiende por la Escritura que se ha hecho más manifiesta, no es, en absoluto, una revolución, una transformación radical que haga surgir, por fin, de la Escritura, con detrimento de su letra, el espíritu que hasta entonces se encontraba profundamente escondido en ella; provocando así en la Iglesia de Cristo un estallido, una mutación total de donde surgiría la Iglesia del Espíritu. No se trata más que de clasificaciones derivadas de sucesivas reelaboraciones que se han hecho necesarias en el curso de los siglos por culpa de las interpretaciones heréticas[30]. Una vez rechazado, al fin de los tiempos «de las tinieblas», el asalto de los últimos herejes, el conocimiento de la Escritura habrá alcanzado toda la perfección compatible con nuestra condición terrestre[31]. En resumen, tendríamos simplemente, en este pasaje del *In Hexaemeron*, una versión optimista, quimérica, si se quiere, pero desde luego no nueva de la teoría del desarrollo

---

[29] *Breviloquium*, prol., 2: «(Scriptura) septem distinguit aetates..., quinta (est) a transmigratione usque ad Christum, sexta a Christo usque ad finem mundi, septima decurrit cum sexta, quae incipit a quiete Christi in sepulcro usque ad resurrectionem universalem, quando incipiet resurrectionis octava». T. 5, p. 203. *In Hex.* coll. 15, n. 18: «Septima currit con sexta, sc. requies animarum post Christi passionem, etc.»; p. 400. Coll. 16, n. 2, p. 403. Cf. Alexander GERKEN, *La théologie du Verbe,* trad. J. Gréal, Ed. Franciscanas, 1970, pp. 133-135.

[30] Coll. 13, n. 7, p. 389.

[31] A propósito de este pasaje puede uno preguntarse si la palabra «credo», que manifiesta aquí una opinión más que una certidumbre, será, en efecto, del conferenciante mismo, o más bien será del reportero, poco seguro de haber comprendido exactamente el pensamiento del primero.

dogmático. Gregorio Magno, que ciertamente no podía depender de Joaquín, había dicho algo muy semejante sobre el libro de Job: «Cuando está reprimido el invierno de la increencia, el sol de la verdad brilla más profundamente en el corazón de los fieles... La primavera de una luz interior se abre, en cierta forma, para nosotros, aunque un nuevo sol brilla sobre nuestras almas y resplandece cada día con brillo mayor. Porque, acercándose el fin del mundo, la ciencia celeste hace progresos y crece más abundantemente con el tiempo»[32].

Y finalmente, cuando exalta el futuro orden seráfico, no se refiere Buenaventura a las predicciones de Joaquín de Fiore o a cualquier pseudo-Joaquín. Se refiere a Francisco de Asís (†1226) y a su célebre visión del serafín que llevaba la imagen del Crucificado. El concedía a Francisco, como muestran claramente sus dos *Leyendas*, además de un don de inteligencia, un espíritu de profecía que nunca había reivindicado para sí el abad de Fiore: el Espíritu Santo, que primero había aparecido en David, el más ilustre de los profetas, luego en Pedro, príncipe de los apóstoles, y que había brillado, por último, en Francisco, el pobrecito de Cristo[33]. Pero, ¿es que Francisco ha fundado la orden seráfica de los últimos tiempos? ¿O únicamente la ha anunciado? O bien, ¿la habría prefigurado él en persona? A juzgar por el reportaje del *In Hexaemeron* Buenaventura se expresa a este propósito de manera especialmente vacilante. Se adivina en él un cierto malestar. En la visión del Alvernia percibe «grandes misterios»[34], que declara no poder elucidar[35]. Pero si se tiene en cuenta lo que ha dicho de pasada en las dos conferencias precedentes, se descubre bastante bien su pensamiento. Predicadores y Menores corresponden sobre la tierra, unos y otros, a los Querubines[36]. Francisco fue de la orden de los Serafines, pero él

---

[32] *Moralia*, 9, 11, 15; PL, 75, 867 AC. Trad. Dagens, *op. cit.*, pp. 347-8 y 372. Cf. 4, 11, 19, etc. *Ibid.* pp. 351-352.

[33] *Legenda sancti Francisci*, c. 11. De intelligentia Scripturarum et spiritu prophetiae, n. 14: «Simplicibus enim et parvulis sua pandere solet mysteria Doctor excelsus (=Spiritus sanctus), sicut prius apparuit in David, prophetarum eximio, et post in Apostolorum principe Petro, et tandem in pauperculo Christi Francisco». T. 8, p. 538. *Legenda minor*, v. finem: «...prophetiae spiritus cum intelligentia Scripturarum»; p. 579.

[34] Coll. 22, n. 23: «Et dicebat quod illa apparitio Seraph beato Francisco... ostendebat quod iste ordo illi respondere debeat, sed tamen ad hoc per tribulationes. Et in illa apparitione magna mysteria erant». T. 5, p. 441.

[35] Coll. 22, n. 22: «Et dicebat: Quis enim iste est? Iste est ordo seraphicus. De ipso videtur fuisse Franciscus. —Et dicebat quod etiam antequam haberet habitum, raptus fuit et inventus juxta quamdam alpem—. Hic enim est maxima difficultas, sc. in sursumactione, quia totum corpus enervatur, et nisi esset aliqua consolatio Spiritus sancti, non sustineret. Et in his consummabitur Ecclesia. Quis autem ordo iste futurus sit, vel jam sit, non est facile scire», pp. 440-441.

[36] Coll. 22, n. 21, p. 440. Más tarde la Orden de los Menores fue llamada «la Orden seráfica» (así por Sixto V). Gerson llama al mismo Buenaventura, a un mismo tiempo, «querubín y serafín». Son conocidos los versos de Dante, Paraíso, 11, 37-39, sobre Buenaven-

solo, a título personal. Y había tenido antecesores: ya lo era, especialmente, San Juan Evangelista[37]. Parece que esa famosa «orden seráfica» ha de ser entendida, como dicen los editores de Quaracchi, en un sentido amplio —digamos más bien, en un sentido metafórico o ideal— y que se extiende desde la Iglesia primitiva hasta el final de los tiempos. Sus miembros son, al menos hasta el presente, seres excepcionales. Desde ahora se comprende que no se haya dicho que esta Orden será fundada en el futuro, sino solamente que, entonces, será «floreciente»[38]. Buenaventura espera una floración de santidad. Si uno se atiene a las instituciones, no hay razón para esperar novedades sensacionales. Tres categorías u «órdenes» se distinguen en el interior de la Iglesia: «monasticus, laicus, clericalis»; cada uno de estos órdenes está subdividido en tres —como sucede en los nueve coros angélicos— y los nueve coexisten simultáneamente[39]. (Siempre el gusto por las descripciones bien ordenadas, paralelos y clasificaciones). Así, el orden monástico debe comprender el de los «supplicatores», el de los «speculatores» y aquel al que Buenaventura llama «sursumactivum». Todo lo que se puede saber es que la expansión de este último no tendrá lugar más que después del paso por grandes tribulaciones —se percibe en el conferenciante la obsesión por ese «paso», quizá próximo— y que en la contemplación sublime de sus miembros «la Iglesia será consumada»[40].

Pero en todo esto, nada que sea verdaderamente joaquinita.

Incluso teniendo en cuenta las torpezas o eventuales reticencias de los redactores, se descubre en esta vigésimosegunda conferencia una cierta claudicación del pensamiento de Buenaventura. El mismo epíteto de «sursumactivum» indica, por una parte, una cierta categoría social, permanente, entre las nueve categorías enumeradas en la estructura visible de la Iglesia, y, por otra parte, la cualidad sin par de ciertos seres elegidos que deben florecer más abundantemente en los últimos días. Igualmente, con el deseo de exaltar a San Francisco, se mezclan, para atemperarlo, las reflexiones prudentes del responsable que debe poner remedio a los excesos de los «espirituales» de su orden, y el anuncio de las tribulaciones futuras no es quizá tan angustioso sino porque es una alusión a las tribulaciones ya vividas. Sea como sea, si él no se hubiera entreabierto un día hacia una florescencia contemplativa para los últimos días, se podría pensar que el cuadro aquí presentado de la Iglesia es de un fixismo excesivo, porque parece inmovili-

---

tura y Tomás: «El uno estuvo todo lleno de ardor seráfico; el otro, por su sabiduría, fue en la tierra un resplandor de la luz de los querubines». [Versión castellana de la BAC, p. 417 *(ndt)*].

[37] Coll. 13, n. 14. Cf. Coll. 20, n. 29, pp. 390 y 430.

[38] T. 5, p. 453. Cf. GILSON, *op. cit.*, p. 86.

[39] Coll. 22, n. 17-22. El orden de los laicos se subdivide en «plebs, consules, principes»; el orden de los clérigos en «Ordo ministerialis —sacerdotalis— pontificalis».

[40] Coll. 22, n. 22, citado supra.

zarla, fijarla, con sus nueve categorías exhaustivas, en una estructura en parte contingente y hasta artificial.

Para no exagerar tampoco la importancia de los primeros textos, citados más arriba, que parecían aproximar mucho la teología bonaventuriana de la historia a la de Joaquín, se impone aún otra consideración. Lejos de atenerse a un esquema único, el de la correspondencia entre las dos partes de la historia, antes y después de Cristo, el autor del *In Hexaemeron* multiplica, como por placer, otras series de divisiones y de subdivisiones que cabalgan unas sobre otras. Recoge todas aquellas que le sugieren ciertos textos de la Escritura o algunas de sus exégesis tradicionales, como si hiciera suyas todas las combinaciones posibles, encontrando interés en cada una, sin pretender privilegiar una u otra y sin preocuparse por acordarlas entre sí. No las toma como absolutos[41], sino que se divierte con los símbolos que aporta cada una de ellas. Lo mismo que ve a la historia, que es siempre historia de la salvación, dividiéndose en dos, tres, cuatro o cinco generaciones, llega una vez hasta el número de cuarenta y dos, sin resignarse a perder el símbolo origeniano de las cuarenta y dos estaciones en el desierto, «quibus pervenitur ad terram promissionis»[42]. Por eso aparece un tanto relativizado, a pesar de la importancia que le da en la decimoquinta y decimosexta *Collationes*, el paralelo histórico de las dos Alianzas, a la manera de Anselmo de Havelberg o Joaquín de Fiore. Y, a pesar de todas las «correspondentiae» de orden temporal que se ha ingeniado en describir, y que no son más que un cuadro de superficie, lo que Buenaventura admira, a fin de cuentas, en ese famoso paralelo, es la ocasión —digamos pretexto— que le proporciona de ver brillar en él «multae intelligentiae spirituales»: tales son las últimas palabras de la decimosexta conferencia[43]. Nótese además que el paralelo en cuestión no figuraba en el *Breviloquium* (1256), que es la síntesis teológica por excelencia de Buenaventura, síntesis que nunca manifiesta querer negar o rectificar. Toda la historia del mundo está allí repartida entre las tres «leyes» sucesivas, las de la naturaleza, la escritura y la gracia, al tiempo que se divide en seis edades: —de Adán a Noé, —a Abraham, —a David, —a la cautividad de Babilonia, —a Cristo, —y de Cristo al fin del mundo; a la que se añade una especie de séptima edad, enteramente recubierta, como se ha visto, por la duración de la sexta: la de

---

[41] Cf. *Itiner.*, 3: «Per senas allas illas recte intelligi possunt...».

[42] Coll. 16, n. 5, p. 403. Otro ejemplo: El *De triplici via*, que distingue un triple «actus hierarchicus», explica en primer lugar que cada uno de los tres actos incluye siete grados; pero enseguida, distinguiendo todo de otra manera, él reparte el conjunto de este «actus hierarchicus» en nueve grados: t. 8, pp. 11-16; cf. el prólogo, p. 3.

[43] N. 31, p. 408: «Et sic patet, quommodo Scriptura describit successiones temporum; et non sunt a casu et fortuna, sed mira lux est in eis, et multae intelligentiae spirituales». Hay en Buenaventura un «pullulement de symboles»: Gilson, *op. cit.*, p. 227; cf. p. 437. No se olvide además que B. «sabía manejar los conceptos tan bien como los símbolos». EF, 23, 1973, p. 220.

los muertos, que desde «el reposo de Cristo en el sepulcro» esperan la resurrección[44]. Esquema totalmente clásico, calcado de los seis días del Génesis —y que se mantendrá[45]— por lo que, a priori, quedaba relativizado y prácticamente excluido el susodicho paralelo.

Toda la cuarta conferencia sobre el *Hexaemeron* está situada bajo el signo del cuatro (y de doce, que es un cruce de 4 × 3 y de 3 × 4). Se podría pensar que el conferenciante, de esa manera, después de haber puesto los tres tiempos tradicionales, añade un cuarto, equivalente al tercer tiempo de Joaquín. Pero pronto llega el desengaño. Se trata simplemente de una subdivisión del Antiguo Testamento en dos tiempos: el de la Ley y el de los Profetas. Buenaventura satisface así su gusto por las transiciones menos bruscas; lo que nos vale una bella comparación, del todo en su línea, con lo que se observa en el libro de la Naturaleza. Acordándose del versículo sagrado: «Aperiatur terra et germinet salvatorem», compara esta germinación divina con la «germinatio terrae», en la que se dan sucesivamente la fijación de las raíces, la producción de las hojas, el pulular de las flores, la producción de los frutos: los Patriarcas son las raíces; la Ley (preceptos y sacrificios) es la foliación; la profecía es la floración; y la difusión de los carismas espirituales, a partir de Cristo, es finalmente la producción de los frutos, porque en Cristo está «la consumación». En cada uno de estos cuatro tiempos se pueden también distinguir tres misterios, prefigurados asimismo por personajes o hechos de la Escritura, pero que no son sucesivos. Y así, en el último y cuarto tiempo, el de Cristo, se realizan a la vez los tres misterios de la redención de los hombres, la difusión de los «carismas» y la penetración de las Escrituras, respectivamente asociados a los Evangelios, a los Hechos y Epístolas, y al Apocalipsis. Vienen luego esas seis pequeñas palabras que los oyentes pueden tomar, a su gusto, bien como una alusión discreta a Joaquín, bien como su condena formal: «Después de éste (tiempo) no puede haber otro» *(Post hoc non potest esse aliud).* Todo ese conjunto de símbolos, del que no damos aquí más que la armadura, se acaba en las «cuarenta y ocho tablas del tabernáculo, sobre el que está colocado el Arca, que es Cristo y que contiene en sí todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia»[46].

Lo que tanto en las *Collationes in Hexaemeron* como en el *Breviloquium*, separa absolutamente a Buenaventura de Joaquín de Fiore, a pesar de su inclinación común a una teología de la historia que implica un progreso en el proceso objetivo de la salvación, es aquello que podemos llamar

---

[44] *Brevil.*, prólogo. T. 8, pp. 203-204. Cf. P. 2, c. 1 y 5: «Per septenarium diem intelligitur septiformis Ecclesiae status secundum decursum septem aetatum». Y p. 223.

[45] Cf. PASCAL, *Pensées*: «Los seis días que Moisés representa para la formación de Adán no son más que la pintura de las seis edades para formar a Jesucristo y a la Iglesia». Lafuma, 590.

[46] Coll. 14, pp. 392-398. Coll. 3, n. 11, pp. 345: «Duo Cherubim duo testamenta sunt, quorum aspectus in Christum, etc.».

su cristocentrismo acentuado. Se expresa, en primer lugar, en la doctrina fundamental de la que Joaquín se había apartado: los dos Testamentos, el Antiguo y el Nuevo, son entre sí como la letra y el espíritu. Antes de llegar a las múltiples correspondencias temporales, más o menos ingeniosas, que ocuparán como se ha visto una parte importante de la decimosexta conferencia, Buenaventura deja bien sentado, en un lenguaje agustiniano, el principio esencial: el tiempo entero del Nuevo Testamento sucede al del Antiguo «según la correspondencia de la letra y del espíritu, de la promesa y del cumplimiento, de la figura y de la verdad, de la promesa terrestre y de la celeste, del temor y del amor»[47]. Es exactamente lo contrario del principio sentado por Joaquín de Fiore en el prefacio de su *Concordia*. Bien puede haber, en ciertos aspectos, un desarrollo en el interior mismo del Nuevo Testamento, es decir, en el interior de la Iglesia bajo el régimen instituido por Jesucristo, pero no se puede concebir superación alguna de este régimen. No se puede concebir analogía alguna entre lo sucedido a la llegada de Cristo y una futura venida del Espíritu. El Espíritu está presente ya desde Pentecostés, y es y será siempre el Espíritu de Jesús. Buenaventura es discípulo fiel de Francisco de Asís, que no ha querido ser otra cosa sino discípulo de Jesús. Como él, bien sabe que Cristo no puede quedar superado. Toda idea de una «tercera edad» queda, pues, descartada. Ya estamos en la última etapa de la vida de la Iglesia; «cuánto tiempo debe durar: aún ¿quién lo ha dicho o quién lo puede decir? En todo caso, lo cierto es que estamos en ella; y no es menos cierto que durará hasta la caída de la Bestia que sube del abismo»[48]. Más que el rechazo de todo cálculo, ese doble *certum est* marca una atención no dudosa. Y no menos la alusión explícita al «testamentum aeternum», que basta para rechazar, una vez más, todas las especulaciones, todos los sueños generadores de desórdenes, aglutinados en torno al «evangelium aeternum»[49].

Más directamente, el cristocentrismo bonaventuriano se afirma desde la primera *Collatio*, colocando todo el *In Hexaemeron* bajo su signo. Si, de la

---

[47] Coll. 16, n. 3, t. 5, p. 403. Hay que relacionar «unum tempus novi testamenti ad unum tempus veteris testamenti secundum correspondentiam litterae et spiritus, promisionis et solutionis, figurae et veritatis, promissionis terrenae et caelestis, timoris et amoris». Es claro que esta última oposición pediría algunas reservas. Cf. Coll. 8, 18: Omnia bella Scripturae referuntur ad victoriam Christi»; p. 346.

[48] Coll. 16, n. 19; p. 406: «...sed quantum durabit, quis potest dicere vel dixit? Certum est quod in illo sumus, certum etiam quod durabit usque ad dejectionem bestiae ascendentis de abysso...». Los seis períodos, o seis tiempos, a los que ya hemos hecho alusión, son: «tempus collatae gratiae, - baptismi in sanguine, - normae catholicae, - legis justitiae, - sublimis cathedrae, - clarae doctrinae». Buenaventura no era el único a quien gustaban esas especies de clasificaciones esquemáticas, ni el primero en proponer ésta, que daría bastante buenos títulos de capítulos para un manual de historia de la Iglesia a finales del siglo XIII.

[49] Coll. 16, n. 2: «Post novum testamentum non erit aliud, nec aliquod sacramentum novae legis subtrahi potest, quia illud testamentum aeternum est».

eternidad a la eternidad, se pueden contar en la epopeya de la creación y de la salvación siete puntos sobresalientes, se deberá decir que Cristo es el septiforme *medium*. El es ese medio permanente por el que hay que comenzar y por el que hay que acabar. Desde la generación eterna del Hijo, pasando por la Encarnación, la Pasión, la Resurrección, la Ascensión y el Juicio Final, para desembocar en la vida definitiva de Dios, la cadena es continua. Entre el quinto y sexto anillo, especialmente, como ahora mismo no sería imaginable un intervalo temporal entre el sexto período y el final, tampoco es ahora pensable un intermediario ontológico, donde se deslizaría sólo el Espíritu. Ciertamente no es desconfianza respecto al Espíritu[50], sino preocupación de su autenticidad cristiana. Un «pneumatocentrismo» sería un sinsentido, pero un «cristocentrismo» no es posible más que por el Espíritu. El descubre los misterios de la Escritura, y todos esos misterios, que pueden reunirse bajo el número místico de doce, se ordenan en torno al único Arbol de vida —«lignum vitae in medio paradisi—, es decir, de Cristo, que contiene en sí todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia[51].

En virtud de este mismo cristocentrismo, en el que la Iglesia está siempre asociada a Cristo, en el *Breviloquium*, la sexta parte, que trata de los Sacramentos, seguía a la quinta, consagrada a la gracia del Espíritu Santo, y predecía a la séptima y última, «de statu finalis judicii». El Prólogo había recordado, sobre las relaciones de Cristo y del Espíritu Santo, a propósito de la interpretación de la Escritura, la pura doctrina tradicional, en contra de Joaquín.

> (Todo viene del Padre) a quo per Filium ejus Jesum Christum manet in nos Spiritus sanctus... Haec est notitia Jesu Christi, ex qua originaliter manet firmitas et intelligentia totius sacrae Scripturae... Spiritus sanctus, super eos (Apostolos) veniens, docuit nos per eos, ut sic omnem veritatem, per Spiritum sanctum juxta divinum promissum edocti, omnis veritatis salutaris doctrinam Ecclesiae Christi (documenta) darent et sacram Scripturam consummando veritatis notitiam dilatarent[52].

[50] Se sabe que Buenaventura compuso un tratado *De septem donis Spiritus sancti*.

[51] *In Hex.* Coll. 1, n. 10-11; coll. 14, n. 18 y 30; coll. 15, n. 1, pp. 331 y 398.

B., concluye CAMPAGNOLA, p. 195, «non fa alcuna concessione alla periodizzazione storica di Gioacchino da Fiore, anche se pure per B. la storia umana, condizionata nei tempi della Scrittura nella quale si manifesta gradatamente la plenezza della rivelazione divina, è testimonianza dell'elevarsi progressivo dell'uomo verso una età più perfetta». V. también MANSELLI, *Lectura*, pp. 125-130.

[52] T. 5, pp. 181, 201, 203. Cf. 201: «Mediante igitur hac fide (Christi) datur nobis notitia sacrae Scripturae, secundum influentiam Trinitatis beatae...». El célebre sermón *Christus unus omnium magister* termina (n. 28) con un recuerdo a la obra del Espíritu, enviado por Cristo, el cual enseñará toda verdad; pero, para él, es todavía Cristo quien nos enseña como él es enseñado, porque él es y sigue siendo nuestro *único Maestro:* sermo 4, t. 5, p. 574.

Sin perjuicio de matizarla ligeramente, según las observaciones hechas más arriba, se pueden adoptar las conclusiones anunciadas por Etienne Gilson en una nota a su *Filosofía de San Buenaventura*[53]: los puntos de vista del doctor seráfico «no tienen nada en común con los del abad de Fiore y se mantienen dentro del marco fijado por la tradición»; la importancia que cobra la historia perpetua es una corriente del pensamiento cristiano que se remonta a mucho antes que Joaquín: «ellos (los puntos de vista de San Buenaventura) no enseñan ni un evangelio nuevo, ni una revelación nueva», ni una nueva exégesis que anuncie una era nueva, sino simplemente «suponen como verosímil la multiplicación final de los extáticos..., de lo que no duda el catolicismo, puesto que su modelo es San Francisco». El juicio de otro especialista reclama una reserva más seria. En un estudio sobre la «*Teología mística de San Buenaventura*», el P. Ephrem Longpré escribía: «Suscitado, sin duda, por la Providencia, en la hora en que un falso misticismo, el joaquinismo, amenazaba con invadir los claustros franciscanos, aparece, absorto por otro problema, más alto en la región de lo divino, la evolución interior de las almas bajo la acción purificadora e iluminante del Espíritu Santo, desde las primeras horas de la conversión hasta los inefables transportes de la unión mística»[54]. La cosa es cierta para un tratado como el *Itinerarium mentis in Deum* (1259) o como el *De triplici via* (1269?), que no andan describiendo etapas históricas sino que describen «mentales ascensiones» hasta «cubiculum animae contemplantis»[55]. Pero no es enteramente cierto para las *Collationes in Hexaemeron*. Buenaventura no está todo entero en una o en otra de esas dos obras, como San Agustín no está todo entero en las *Confesiones* o en la *Ciudad de Dios*.

Se ha hecho notar, no sin razón, que los primeros cristianos veían, en la venida de Cristo y en su obra de salvación, el fin de la historia, mientras que teólogos posteriores —como Buenaventura— colocan a Cristo en el centro de la historia. ¿Hay aquí una verdadera contradicción? Sí, en un sentido puramente empírico y cronológico; pero hay que añadir que los hechos desmintieron la ilusión primera, ilusión que, por otra parte, no afectaba a lo esencial, puesto que el cristianismo ha seguido su camino, aparentemente sin grave crisis. Pero, puesto que se prolongaba la duración temporal, la afirmación que Pascal retomará en un texto célebre, venía a ser el mejor medio de afirmar que Cristo dominaba todo el tiempo, que después de él, ningún otro debía venir para relevarle o suplantarle, es decir, que en él

[53] P. 87; 3.ª ed., 1953, p. 74. Cf. 1.ª ed., 1924, p. 26: «Cuando él aborde a su vez los problemas de filosofía de la historia planteados por el abad de Fiore, los resolverá en un sentido del todo diferente y volviendo a los períodos históricos establecidos por san Agustín; la era de las revelaciones le parece cerrada, él no admite ningún evangelio nuevo, la humanidad ha entrado ya en el último período de su historia», etc.

[54] En AFH, 14, 1921, p. 37.

[55] *Tractatus de plantatione paradisi*, n. 16. T. 5, p. 579.

estaba todo consumado, que él era, en el sentido doctrinal, el verdadero y único fin de la historia. No había en eso ninguna innovación, ningún cambio propiamente dicho, en relación con los primeros discípulos de Jesús.

El juicio más completo, el mejor fundado sobre un análisis atento, y el más equilibrado, nos parece el que aporta el cardenal Ratzinger en su tesis sobre la Teología de la Historia en San Buenaventura. El examen de los puntos sobre los cuales es posible una cierta influencia joaquinita, le conduce a pensar que esta influencia ha debido ejercerse a través de intermediarios que habían ya aplicado puntos de vista del abad de Fiore al movimiento franciscano. Y concluye que «la distancia que separa a Buenaventura de Joaquín es más grande de lo que podría parecer a primera vista. No acepta la idea de una edad del Espíritu. Es cierto que, para él, las últimas órdenes religiosas son órdenes del Espíritu; es cierto que el Espíritu, en la última edad, adquiere un poder particular, pero la edad, en cuanto tal, sigue siendo edad de Cristo. Precisamente, en el *In Hexaemeron*, la idea de Cristo, «centro de todo», alcanza su más alta expresión. Cristo aparece allí como «el eje de los sucesos del mundo». Lo que más importaba a Joaquín era destacar la superación de la segunda edad por la tercera. Para Buenaventura, que se apoya igualmente sobre la oposición paralela de las dos edades, se trata, por el contrario, de mostrar que Cristo es el verdadero centro, el giro decisivo de la historia. La idea fundamental de su esquema histórico significa, al mismo tiempo, su alejamiento definitivo de Joaquín[56].

Es la misma conclusión a la que llegaba recientemente uno de nuestros mejores historiadores de las doctrinas medievales, Paul Vignaux: «Sea cual fuere la inspiración técnica que el Doctor franciscano haya encontrado en el esquematismo de Joaquín de Fiore, su concepción de la séptima edad excluye todo "joaquinismo" en el que una edad del Espíritu sucedería a la del Hijo...; el Evangelio de Cristo es definitivo, jamás se tratará sino de explicitar su sentido...»[57].

Pero limitarse a constatar un cristocentrismo doctrinal sería insuficiente. Como puede entreverse a través de la cerrada red de sus exégesis, parece que la superación de Cristo, apuntada por Joaquín de Fiore para la

---

[56] *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura.* Munich y Zurich, 1959, pp. 119-120; cf. pp. 106-108.

[57] *Condition historique de la pensée de S. Bonaventure: Christocentrisme, eschatologie et situation de la culture philosophique.* Roma, 1974. (Congreso con motivo del 7º centenario de la muerte de S. Buenaventura). No obstante, M. Vignaux afirma que la explicación final del Evangelio, según Buenaventura, es «semejante al modo de comprehensión de Francisco de Asís, que se extenderá a toda la Iglesia convertida en *iglesia contemplativa*». En su obra, sobre la *Théologie parmi les sciences humaines*, Beauchesne, 1975, p. 152, nota, el P. Georges TAVARD señala y rechaza, con razón, la idea de que «toda la teología franciscana a partir de San Buenaventura» tendrá un desarrollo doctrinal que implicaría «revelaciones post-apostólicas»; Cf. Brian TIERNEY, *Origins of Papal Infallibility*, 1150-1350; Leyde, 1972.

futura Iglesia, era ya, para él mismo, en su propia vida interior, un hecho cumplido. Ofrece a este respecto un perfecto contraste con Bernano de Claraval, en quien se apoyaba; o con Francisco de Asís, a quien él pensaba haber anunciado. También con Buenaventura. Joaquín estaba fascinado con el ángel del Apocalipsis que volaba por lo alto del cielo, heraldo de un «Evangelio eterno» destinado a todos los habitantes de la tierra. Buenaventura contempla, a través de la visión de Francisco, al ángel de alas incendiadas, que volaba igualmente por lo alto del cielo y que descendía hasta las proximidades de Francisco; no era portador de ningún evangelio nuevo, mensaje o libro, sino que en el centro de sus alas se destacaba la imagen de un hombre crucificado[58]. El autor oficial de la doble *Legenda* bien puede abrir su relato por una de esas trasposiciones atrevidas, familiares a los Menores de ese tiempo, de las que Ubertino de Casale nos ha proporcionado más de un ejemplo: «Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri in diebus istis novissimis in servo suo Francisco...»[59]: comprendemos que la gracia aparecida en Francisco no es otra que la de una imitación más perfecta de Cristo. El ideal evangélico de pobreza que desde hacía casi dos siglos se expresaba en aquellos que él había conquistado por la máxima atribuida a San Jerónimo: «Nudus nudum Christum sequi», se concretaba más: «Nudus relictus est, dice la *Legenda major*, ut nudum sequeretur crucifixum Dominum quem amabat»[60]. En su *Apologia pauperum*, fiel discípulo de Francisco, Buenaventura escribe: «Ea paupertas ad perfectionis attingit fastigium, qua quis expressius et conformius nuditatem crucis amplectitur et nudum Crucifixum imitatur»[61]. Y desde el prólogo, el *Itinerarium mentis ad Deum* nos advierte que «no hay más camino para llegar a Dios que el amor ardiente del Crucificado»[62].

Omnia in cruce manifestantur[63]. Francisco de Asís es quizá el «hombre espiritual» esperado por Joaquín de Fiore; pero este hombre espiritual está *estigmatizado*.

---

[58] *Legenda major* (1263), c. 13, *De stigmatibus sacris*, n. 3; t. 8, pp. 542-543.

[59] *Legenda major*, init.; t. 8, p. 504. E igualmente, *Legenda minor*; p. 565. Cf. la descripción de TOMAS DE CELANO, *Vita prima* (118), c. 3, n. 94: trad. Damien Vorreux, Ed. Franciscanas, 1952, p. 198.

[60] C. 2, n. 4, t. 8, p. 509. Cf. A. VAUCHEZ, en Anales, 1970, p. 1571.

[61] T. 7, p. 23. Cf. *Exp. super regulam*; t. 8, pp. 416-417. CLARENO se explica igual (Chi erano, pp. 119-120).

[62] Prol., n. 3; t. 5, p. 295. M. François Châtillon, a quien tomamos estos textos, concluye: «Buenaventura vuelve sin cesar a la referencia a la cruz y a Cristo crucificado... Esa referencia da todo su sentido a este tema de la desnudez espiritual y constituye su grandeza»; «Nudum Christum nudus sequere», en el t. 4 del libro del centenario: *S. Bonaventura*, Grottaferrata, pp. 719-772.

[63] *De triplici via*, 3,3; t. 8, p. 14. Cf. BALTHASAR, *La gloire et la croix*, *Styles*, t. 1, pp. 240, 246-8, 316-332. [Cfr. *Gloria*, t. 2, Estilos eclesiásticos, pp. 255 ss, Ediciones Encuentro, Madrid, 1986 *(ndt)*].

II

Tomás de Aquino contra Joaquín de Fiore

Como es sabido, Dante coloca en su *Paraíso* a Joaquín de Fiore a la izquierda de San Buenaventura y le alaba por su «espíritu profético» (12,138-140). Al lector poco informado, la cercanía y el elogio pueden parecerle forzados. Sin duda se puede encontrar una primera explicación en la simpatía que tenía el poeta por el joaquinismo de su tiempo. Hacia 1287, en Florencia, en el *Studium generale* de Santa Croce había entrado en contacto con Olivi y con Ubertino de Casale, cuyo *Arbor vitae crucifixae*, aunque lo juzgara excesivo, sin duda le influyó[1]. Quizá su Paraíso tiene rasgos de dos poemas que verosímilmente son de Joaquín: el *De patria coelesti* y el *De gloria paradisi*, que están reproducidos al final de la edición del *Psalterium*[2]. Su imagen de los tres círculos enlazados figurando a la Trinidad, describe exactamente la que se podía ver en muchos manuscritos de Joaquín. No la había inventado éste; la había tomado, como él mismo dice, del *Diálogo* del célebre judío converso Pedro Alfonso (Moisés Sefardí); pero Dante la conoció por él[3]. Es también posible que fuera el abad de Fiore quien le animara a escoger a San Bernardo como introductor a la cumbre del Paraíso, etc. Puede haber aún más. Después de haber

[1] *Paraíso*, 11, 37-39; 12, 124-126. Cf. *Arbor vitae*, l. 5, c. 3.

[2] Psalt, f. 279-280. B, DS, 1184.

[3] Ap, f. 35-38. P. ALFONSO, *Dialogus inter christianum et judaeum*, PL, 157, 611. Cf. B. HIRSCH-REICH, BTAM, 8, 2488, dando cuenta de CROCCO, 1960; *ibid.*, M. C., 1079-80.

encontrado en el sol los dos coros, compuesto cada uno por doce doctores conducidos por Francisco y por Domingo, contempla «fascinado desprenderse de los dos coros un tercero —brillante como nuevas estrellas en el firmamento a la hora del crepúsculo—, *sì che la vista pure e non par vera*, y adivina en él un *vero sfavillar del Santo Spiro*[4]. Sus ojos, deslumbrados, no reaccionan ante la visión, pero Beatriz le lleva sonriente a una esfera superior. No es efectivamente imposible que Dante se sintiera iniciador de esta teología, la tercera, en relación acaso con Joaquín de Fiore, al que adivina en el doctor duodécimo y último del segundo grupo, del mismo modo que había visto a Siger como último del primer grupo»[5]. ¿No ha dicho desde el principio del *De Monarchia:* «Quiero mostrar verdades que nadie ha osado mostrar»?[6].

Sin embargo, hay que reconocerlo, su ideal de futuro para el mundo era bastante diferente del sueño contemplativo del Evangelio eterno. Toda la *Divina Comedia*, «vuelta hacia la esperanza del Veltro», puede sin duda ser considerada como la «profecía de la nueva edad, la única de donde pueden salir renovadas la humanidad y la Iglesia»[7]. Ello no impide que esta intencionalidad política no fuera más conforme a las anticipaciones de Joaquín que al ideal de Olivi y de sus verdaderos discípulos. Pero en esos comienzos del siglo XIV, la reputación del abad de Fiore estaba tan sólidamente anclada en los espíritus que los partidos más opuestos entre sí podían apoyarse en él. Cada uno encontraba allí lo suyo. Un tal Agustín Trionfo (Agustín de Ancona, † 1328), que representaba por excelencia a la ortodoxia establecida, teórico de la «plenitudo potestatis» reivindicada por Bonifacio VIII, citaba y resumía a Joaquín como una de sus principales autoridades (cierto que dejaba de lado prudentemente los pasajes concernientes a los tres *status*[8]; pero, al mismo tiempo, algunos «espirituales» buscaban en su comentario al Apocalipsis argumentos contra el Papado, al menos tal como entonces lo veían. Los espíritus adeptos al partido gibelino tampoco dejaban de acoger en favor de sus tesis las «profecías» joaquinitas; estaban, naturalmente, dispuestos a reconocer en aquel Papado, como Dante, un signo anunciador del Anticristo, porque se esforzaba por debilitar al Imperio que le reprimía. Indignado, como ellos, por la cobardía que atribuía a Celestino V, cruel, como ellos, para con Bonifacio VIII[9], el poeta ponía,

---

[4] «Verdadero resplandor del Espíritu Santo».

[5] Hans Urs VON BALTHASAR, *La gloire et la croix, Styles*, 1, p. 326. Cf. *Paraíso*, 12-14. [Cfr. en castellano, *Gloria*, t. 3, *Estilos laicales*, Ediciones Encuentro, Madrid 1986, p. 16 *(ndt)*].

[6] *...intemptatas ab aliis ostendere veritates.*

[7] MANSELLI, *Acceptation ou refus du 3me. âge*, en *Révél. et hist.* Aubier, 1971, p. 134. Cf. CAMPAGNOLA, pp. 292-303.

[8] EM, 4, p. 344. Cf. M. REEVES, RTAM, 25, 1958, pp. 116-138. Lo mismo sucedía con Egidio Romano: *ibid.*, pp. 135-138.

[9] *Paraíso*, 27, 22-24. Cf. Auguste VALENSIN, *Le christianisme de Dante*, Aubier, 1954, pp. 110-113 y 185-187.

como ellos, su esperanza en la llegada de un papa reformador que uniría sus esfuerzos a los de un gran emperador para la salvación de la cristiandad. Notemos también que el título que da a Joaquín: «di spirito profetico dotato», es un eco de la antífona que se cantaba en Calabria por la fiesta del santo abad [10]. Sin despreciar la importancia de esos rasgos y de otros análogos, es preferible intentar comprender, con Etienne Gilson, el pensamiento fundamental que debió inspirar al poeta, recordando que puso igualmente a Siger de Brabante al lado de Santo Tomás de Aquino, y que le nombra asimismo con elogio [11]. Esto no significa que haya tomado a Tomás por un averroísta; ni tampoco a Buenaventura por un «joaquinita». Dante sabe muy bien, en los dos casos, de qué habla; no intenta «canonizar al hereje y al profeta sospechoso cubriéndose con los más grandes doctores de la cristiandad» [12]. Para él, Buenaventura ha traspuesto el pensamiento de Joaquín, como Tomás ha traspuesto el pensamiento de Siger, discípulo de Aristóteles. Estas trasposiciones son signo de «un parentesco secreto», y quizá también los dos teólogos son para Dante símbolos, o quizá ha pretendido hacer acoger en su universo (de él) a aquellos que fueron rechazados de su universo (de ellos) [13]. Poco nos importa aquí. Lo que tenemos que ver es, a la vez, la diferencia y la convergencia de actitud de Buenaventura y de Tomás de Aquino frente al joaquinismo.

Espíritu moderador, consciente de las pesadas responsabilidades de su cargo, preocupado por manifestar o más bien restablecer la unidad de la orden [14] cuya dirección había recibido en circunstancias dramáticas, el ministro general no ha querido levantar en París una nueva tempestad atacando frontalmente al joaquinismo, ya en su expresión original, ya en aquella otra más turbia, del partido de los «espirituales». Se propuso, dicen los editores de Quaracchi, refutarle «indirectamente» [15] a lo largo de una

[10] Bibliografía en BLOOMFIELD, pp. 257-258, 303-306, 310-311. UCK, *Ubertin von Casale und dessen Ideenkreis, ein Beitrag zum Zeitalter Dantes,* Friburgo, 1903. CALLAEY, *op. cit.*, pp. 13, 75-76, 140. Y GILSON, *La conclusion de la Divine Comédie et la mystique franciscaine,* RHF, t. 1, 1924, pp. 55-63. GRANDMANN, *Dante und Joachim von Flore,* en Deutsches Dante Jahrbuch, 1932, pp. 221 y ss. A. PIROMALLI, *G. da Fiore e Dante,* en Letture classensi, Rávena, 1966, pp. 121-170. (Cf. BTAM, XI, p. 303).

[11] *Paraíso,* 10, 136-138: «Esa es la luz eterna de Sigieri, que, enseñando en la calle de la Paja, demostró verdades que despertaron envidia». [Versión castellana de la BAC, p. 415 *(ndt)*].

[12] Sería excesivo decir con E. Buonaiuti, introd. a T, p. LXIV: «Il Poeta della spiritualità italiana lo (Joaquín) canonizzò per sempre nella luce abbagliante del Sole».

[13] Étienne GILSON, *Dante et la philosophie.* Vrin, 1959, pp. 256-279: «Le symbolisme de Siger de Brabant».

[14] Realmente, estaba muy mal. Cf. su sermón *Super regulam fratrum,* opusc. 17) que comenzaba con estas palabras: «idem sapiamus et in eadem permaneamus regula».

[15] T. 5, p. 453, según HIPLER. Nada, dicen también, más oportuno podía hacerse en aquel tiempo y en aquel lugar.

exposición positiva y serena. Con interpretaciones benignas o con críticas alusivas pero insistentes, se ha esforzado por encauzar una corriente peligrosa, para ponerla al servicio de la renovación de la Iglesia. Se podría decir que su refutación del joaquinismo es al mismo tiempo, en cierta medida, una asunción. La actitud de Tomás de Aquino fue otra. En una misma preocupación por la ortodoxia tradicional, preocupación que no estaba frenada por ningún deber de su cargo y que se encontraba reforzada por un entorno de espíritu más racional, más organizador [16] y, como diríamos hoy, más esencialista, combatió sin pausa las tendencias joaquinitas. Lo hizo sobria, pero ásperamente.

Ante el peligro de invasión del joaquinismo, la reacción de los dos mayores maestros de la época fue recíprocamente inversa de su reacción ante el crecimiento del aristotelismo, que les preocupaba igualmente a ambos. (Por lo demás, la cuestión del cisma griego y la querella de la Universidad eran el doble objeto de su preocupación constante). «En tres ocasiones, en términos cada vez más violentos... Buenaventura denuncia el peligro de un nuevo paganismo del que la cristiandad se encuentra amenazada por la actitud naturalista de buen número de maestros parisinos» (F. van Steenberghe). También Tomás ve la gravedad de la situación. Pero su táctica, si se puede decir, es otra. Para combatir el «error de Averroes y de sus sectarios», él le opone «los mismos dichos de Aristóteles» (Guillermo de Tocco). Es «una distinta aproximación a Aristóteles», «una hermenéutica diferente», menos preocupada por la fidelidad histórica que por la asimilación audaz, pero que sus discípulos no han sido los únicos en «juzgar más conforme a la tradición cristiana» [17]. Este cambio de posiciones se explica bastante bien por las situaciones y por las disposiciones intelectuales de los dos émulos.

Se advertirá también que el punto de ataque de los dos Doctores, en la cuestión joaquinita, no es el mismo. Lo que preocupaba a Buenaventura era evidentemente la agitación de los «espirituales» extremistas de su orden, partidarios de Gerardo da Borgo San Donnino. Para Santo Tomás la cosa es menos clara; pero si hemos de creer a Guillermo de Tocco (y también a Pedro Calo), el resurgir de un «error antiguo», más pernicioso aún bajo su nueva forma, le inquietó: el movimiento del «libre» o del «nuevo espíritu», su perversidad hipócrita y su impiedad. Y como sus adeptos se apoyaban en un tercer estado del mundo, anunciado por Joaquín de Fiore, se puso a leer a

[16] Su obra es «le plus grand arrangement d'idées que l'humanité ait jamais connu»: GILSON, *La philosophie du moyen âge*, Payot, t. 2, p. 83. [En castellano. *La filosofía en la Edad Media*, Madrid (Gredos) 1972 *(ndt)*].

[17] Pierre CHAUNU, *Le temps des réformes*, Fayard, 1975, p. 98. Ver sobre todo los escritos de M. Étienne GILSON sobre santo Tomás y el tomismo, así como los trabajos de P.M.D. CHENU. [Cfr. en castellano: *El Tomismo*, Un. de Navarra, 1978; *Santo Tomás de Aquino, el Tomismo*, Aguilar, Madrid 1962 *(ndt)*].

Joaquín para refutarle. Sin duda el testimonio de Tocco se resiente fuertemente por la época tardía en que fue redactada la *Vita*[18]. Tocco escribe después de la condena de los «espirituales» de todo género, condenados por una «decretal admirable» de Juan XXII; se trata de un bloque de herejes denominados *Fraterculi*, animados por un espíritu demente de división y que predicaban una Iglesia espiritual y libre, opuesta a la Esposa de Cristo; el cuadro que traza refleja inevitablemente una situación bien distinta de la que Santo Tomás pudo conocer. Pero esto no es una razón suficiente para descartar lo esencial de su testimonio[19]. Y sea como sea, los textos de Santo Tomás son bastante elocuentes por sí mismos. Es indudable que las sacudidas espirituales de su tiempo no se le escapaban en absoluto y que medía sus consecuencias. Convertido en doctor parisino, podía observar «in situ» a los predecesores de los futuros «Fraterculi de vita paupere» y discernir sus ilusiones. Debía, pues, leer con desconfianza los escritos en que se apoyaban estos perturbadores y nada es más normal que criticar su doctrina. Por otra parte, desde 1250, en Italia, había podido obtener un conocimiento, siquiera parcial, de las propias obras de Joaquín. Sea cual fuere la fecha en que se produjo la lectura, la esperanza que encontró allí de una edad temporal futura que sería la edad del Espíritu, no podía ser, a sus ojos, más que una peligrosa «vanidad». Incluso moderada, ¿no despreciaba esta doctrina el misterio definitivo de Pentecostés, y como consecuencia, la importancia de la Encarnación?

Desde septiembre de 1252, a la edad de veinticinco años, en una lección pública llamada «principium», que pronuncia para obtener el grado de bachiller bíblico en París, Tomás de Aquino toma implícitamente posición en contra de la teoría de Joaquín, o por lo menos se ha podido suponer esa intención[20]. Es su opúsculo *De commendatione et partitione sacrae Scripturae* (designado también por su cita inicial tomada de Baruc: «Hic est liber mandatorum»); se acaba, como debe, por el Apocalipsis, conclusión de toda la Escritura, que muestra a la Iglesia de Cristo llegando al término de su existencia terrestre para entrar directamente en su vida gloriosa junto a su esposo[21]. Al año siguiente Santo Tomás emprende la redacción de su gran comentario a los cuatro libros de las *Sentencias* (1253-1256). En el curso del

[18] *Vita S. Thomae Aquinatis*, c. 20. Ed. D. Prümmer, *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*. Toulouse, 1911-13, p. 94.

[19] Tanto menos cuanto que él mismo había sido oyente de Santo Tomás en Nápoles, en 1272-1274.

[20] ¿La consideraba expresamente? Eso es lo que supone M. Dufeil, pp. 89-90. Al menos es posible, aunque el final de la lección, bastante banal, no destaque ningún rasgo personal.

[21] «...Ecclesiae terminum, in quo totius Sacrae Scripturae continentiam Apocalypsis concludit quousque sponsa ad thalamum Jesu Christi ad vitam gloriosam participandam, ad quam nos perducat ipse Jesus Christus benedictus in saecula saeculorum. Amen». *Opuscula theologica*, vol. 1, Marietti, 1954, p. 439.

tercer libro disparará una flecha contra los partidarios de Joaquín. Esta vez, aunque no se cite nombre alguno, la alusión parece cierta. Se está, en efecto, en plena batalla en torno al «Evangelio eterno». Entre las osadías peligrosas del abad de Fiore, los cardenales de Agnani acaban de señalar las especulaciones sobre los papeles respectivos de Pedro y de Juan. Tomás aprovecha la ocasión. A propósito de la clásica comparación entre la vida activa y la contemplativa, se pregunta: ¿A quién prefería Jesús, a Pedro o a Juan? Para responder secamente: «Praesumptuosus tamen videtur hoc dijudicare»[22]. Por primera vez, en este asunto, el buey de Sicilia, como decía Alberto Magno, acaba de mugir. Se convendrá sin embargo en que el ataque era lateral; sin duda el terreno no se prestaba para un combate de envergadura. En el cuarto libro (1256) el comentador va a tocar un nuevo punto. Observa serenamente que si el «estado» del Nuevo Testamento está prefigurado en el del Antiguo, es solamente «en general» y que no puede establecerse una correspondencia entre cada hecho de uno y de otro, «sobre todo cuando se piensa que todas las figuras del Antiguo Testamento han sido cumplidas en Cristo»; esto es no solamente criticar los excesos concordistas de muchos autores inofensivos, sino rehusar el mismo principio de la Concordia literal en nombre de la doctrina tradicional[23]. Y Tomás invoca el testimonio de Agustín en la *Ciudad de Dios:* esos paralelos minuciosos que se pretende establecer confrontando «singula singulis», por ingeniosos que parezcan, no «proceden del espíritu profético; no son sino conjeturas humanas, que pueden a veces dar en el blanco, pero que en ocasiones pueden también ser engañosas». La nota, concluye, se aplica a los dichos del abad Joaquín que, hace tiempo, «per tales conjecturas de futuris aliqua vera praedixit, et in aliquibus deceptus fuit»[24]. La apreciación, como en el tercer libro, es bastante despectiva, pero el reproche sigue siendo moderado y si el nombre de Joaquín es, por fin, pronunciado, la cuestión de fondo apenas está abordada. Pudiera ser que Tomás no hubiera juzgado todavía propicio el terreno. Quizá también deseaba, distanciándose de los soñadores que, en torno a Gerardo da San Donnino, comprometían la causa de los Mendicantes, tratar con miramientos a aquel que, según una opinión entonces muy común, había saludado por adelantado y con grandes elogios a las dos

[22] *In 3 sent.*, dist. 31, q. 2, a. 3; dist. 32, a. 5. Cf. DUFEIL, p. 168. En la dist. 40, q. 1, a. 4, sol. 1 («lex nova media est inter Ecclesiam caelestem et statum veteris legis») y otras semejantes (así *In 4 sent.* dist. 1, q. 1, a. 2,5), no hay más que el eco de la tradición común, sin ningún asomo de polémica particular. Ver también, por ejemplo, *In Hebr.*, c. 9, lectio 5: «Ultima aetas est status praesens, post quam non erit alius status salutis».

[23] Dist. 43, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 3m: «Quamvis status novi testamenti in generali sit praefiguratus per statum veteris testamenti, non tamen oportet quod singula respondeant singulis, praecipue *cum in Christo omnes figurae veteris testamenti fuerint completae*, etc.». Toda concordia histórica queda descartada por esta última nota.

[24] Cf. Adam de Perseigne, preguntando a Joaquín si conocía el porvenir «an ex prophetia, an conjectura, seu revelatione».

grandes órdenes nuevas. Finalmente, por esas fechas, él estaba sin duda más preocupado por los reiterados ataques de los seculares, ataques que él mismo sufría en su carne, que por la reciente extravagancia del franciscano. Se recordará aquí que el *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, réplica a Guillermo del Santo Amor, es de 1256 y que su incorporación a la Universidad por la *licentia docendi*, como la de Buenaventura, no tuvo lugar hasta el 15 de agosto de 1257, en ejecución de una orden formal dada por Alejandro IV el 13 de octubre de 1256.

El *De sensibus sacrae scripturae*, que data quizá de este mismo año de 1256, apunta sobre todo a Guillermo, el gran adversario del momento. Contra éste, Santo Tomás sostiene que, si es legítimo «atribuir a la Iglesia, en sentido espiritual, lo que se dice literalmente en el Antiguo Testamento», no es legítimo hace lo inverso: «porque es preciso respetar las tres edades de la historia: «vetus Testamentum» - «status praesentis Ecclesiae» - «futurae gloriae nobis praemonstrata (in Christo)»[25]. No hay «mejor manera, dice M. Dufeil, de rechazar simultáneamente a Guillermo y a Joaquín». La observación es exacta. También intenta aquí Tomás partir de un tajo a Guillermo. Y lo hace en nombre de una doctrina, una vez más, de lo más clásico. Nada prueba, además, que si en este pasaje hay un segundo pensamiento contra el joaquinismo, apuntaría contra él «incluso en su ortodoxa moderación bonaventuriana». La posición de Santo Tomás no es «nueva» y no tenía, para definirla, ninguna necesidad de «sustraerse a la admiración secular»[26]. De lo que tenía necesidad, en cambio, era de descartar el reproche de colusión entre el conjunto de los Mendicantes y los joaquinitas exaltados que daban a Santo Amor un nuevo pretexto para su querella. He aquí por qué uno de los últimos capítulos del *Contra impugnantes* trata del Evangelio eterno. Tomás precisa en él, citando a Pablo y a Agustín, que es imposible determinar el tiempo, próximo o lejano, en que ha de manifestarse el Anticristo. Observa, por otra parte, con moderación, que si «la doctrina de Joaquín o la de su introductor» contiene cosas reprensibles, no se tiene sin embargo derecho a ver en ella la doctrina del Anticristo. Pero dice también, y esta vez sí que ataca directamente a la camarilla de Gerardo:

> Esforzándose por transformar el Evangelio de Cristo en cierto diferente evangelio que dicen ser eterno, algunos proclaman que se acercan los tiempos del Anticristo. Ese evangelio del que hablan es una cierta «introducción» compuesta para el libro de Joaquín, que está condenada

---

[25] *De sensibus...*, ad quintum.

[26] DUFEIL, pp. 231-232. Santo Tomás ha dado bastantes pruebas de su «pertinente profundidad» para que en absoluto haya que querer celebrarla en párrafos donde no hace más que expresar los puntos de vista más tradicionales y en los términos más usuales.

por la Iglesia[27]; llegan incluso a decir que el Evangelio de Cristo ha sido cambiado por la doctrina misma de Joaquín. Pero no hay ni un solo signo para lo que suponen. ¿No había ya en el tiempo de los Apóstoles algunos que querían cambiar el Evangelio de Cristo, como se ve por la epístola a los Gálatas?... etc.[28].

Lo cual le permite volverse contra la facción de Guillermo del Santo Amor para concluir: «Caen en la fosa que ellos mismos cavaron los que imputan a los otros una nueva doctrina que llaman Evangelio del Reino y que presentan a este Evangelio del Reino como un signo manifiesto de los últimos tiempos»[29].

En los años 1256 a 1259, Tomás de Aquino se somete a «un régimen continuo de dos disputas por semana»[30]. Algunas son «de quolibet». De estos años data el 7º *Quodlibetum* en el que se expresa el aserto de base: «El estado de la Iglesia es intermediario entre el estado de la Sinagoga y el estado de la Iglesia triunfante»[31]. En 1259, Tomás vuelve a Italia, donde continúa dedicándose al tema de las «cuestiones disputadas»; es imposible «determinar año tras año la secuencia de estas cuestiones»[32]; pero de esos años italianos datan las ochenta y tres cuestiones del *De potentia*. En él se lee, en la cuestión quinta, artículo seis, ad novenum, esta observación que excluye la tesis joaquinita sin considerarla en particular: «Non enim legi evangelicae alius status succedit, quae ad perfectum adduxit, sicut ipsa successit legi veteri, et lex vetus legi naturae»[33].

En el capítulo de la *Vita* que hemos resumido más arriba, Guillermo de Tocco relata que Tomás concedía bastante importancia a Joaquín de Fiore, tanta como para ir a buscar su «libro» a un monasterio, leerlo con atención, subrayar los pasajes erróneos y prohibir su lectura a los que le rodeaban[34]. Quizá sea verdad; especialmente del tratado de la Trinidad, aunque el contexto de Tocco no lo sugiera. En todo caso, critica la teoría trinitaria de Joaquín en dos de sus opúsculos que son aproximadamente contemporáneos. Su *Expositio super secundam Decretalem ad archidiaconum Tuderti-*

[27] «Reprobatum»: no es el libro de Joaquín el que es reprobado sino el «quoddam introductorium».

[28] Cita Gal 1,6: «Miror quod sic tam cito transferimini ab eo qui vos vocavit in gratiam Christi, in aliud evangelium».

[29] *Contra impugnantes*, P. 3, sect. 2, c. 5. *Opuscula theologica*, 2, Marietti, 1954, p. 105.

[30] M. D. CHENU, *Introd. à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, p. 241. Para las fechas aquí adoptadas, seguimos a esta obra que sigue siendo básica, pp. 195-225.

[31] Question 6, art. 2. Cf. CHENU, *op. cit.*, p. 246.

[32] CHENU, *op. cit.*, p. 242.

[33] El artículo examina la cuestión de saber «utrum possit sciri ab homine quando motus caeli finiatur». Ed. Vivès, t. 13, p. 165.

[34] C. 20, p. 94: «...Praedictus Doctor in quodam monasterio petivit librum praefati Abbatis, et oblatum totum perlegit, et ubi erroneum aliquid reperit vel suspectum cum linea subducta damnavit, quod totum legi et credi prohibuit, quod ipse sua manu docta cassavit».

num debió redactarse entre 1259 y 1268. Reproduce el juicio que Buenaventura había emitido, pero en términos más explícitos y más severos: «Joachim... non bene capiens verba Magistri..., utpote in subtilibus fidei dogmatibus rudis, praedictam Magistri Petri doctrinam haereticam reputavit...». Y Tomás se propone exponer el reproche de «cuaternidad» lanzado por Joaquín contra Lombardo, mostrar la inanidad de ese reproche y, después, contraatacar largamente. Todo lo que concede a su adversario es «que aparentaba no querer separarse totalmente de la fe de Nicea»; pero era en vano, porque la unidad de esencia de las tres personas, tal como él la explicaba, no era verdadera, real y simple, sino una «unidad colectiva». Ese pobre abad quería que se dijese: «tres personae sunt una essentia, non autem e converso, ut dicatur: una essentia est tres personae». Ha querido «perverse» obligar a los textos que afirman la unidad divina a significar una simple unión de caridad y de sentimiento común; y así ha caído «manifiestamente en el error de los Arrianos, aunque sin pertinacia»; no ha sabido distinguir que, en los fieles, se trata de una unidad de caridad, fruto de la gracia; mientras que en las personas divinas se debe entender que la unidad entre ellas es la de la misma naturaleza[35]. El otro opúsculo es el *Contra errores Graecorum*, redactado a petición del papa Urbano VI y destinado al emperador Teodoro II Láscaris, como consecuencia del desgraciado *libelus* del Obispo Nicolás de Cortona, muy probablemente en 1263[36]. Santo Tomás aprovecha la ocasión para recordar una vez más que el concilio IV de Letrán ha condenado «el dogma de Joaquín», que tuvo la presunción de defender contra el maestro Pedro Lombardo un modo «calumnioso» de hablar[37].

En 1264 había podido presentarse un sesgo favorable para el combate definitivo. En el cuarto libro del *Contra Gentiles*, Santo Tomás iba a tratar de la Iglesia y del ministerio episcopal. ¿No era ésta, para él, la ocasión soñada para abordar por fin de frente el debate sobre la Iglesia del Espíritu? Sin embargo, se contenta con una refutación indirecta, aunque perentoria, observando que Jesús quiso expresamente dotar a su Iglesia de una estructura destinada a durar hasta el fin de los tiempos, como lo muestran los textos de Mateo, Lucas y Juan[38]. Con eso, concluye, queda excluido el error

---

[35] «...Hoc autem est falsum, quia in fidelibus sic accipitur ut intelligatur unitas caritatis per gratiam, in divinis autem personis sic accipitur ut intelligatur unitas ejusdem naturae». Marietti, 1, 1954, pp. 428-432.

[36] Sobre las circunstancias y la naturaleza de estos dos escritos, ver A. DONDAINE, O. P., *Nicolas de Cortone et les sources du* Contra errores Graecorum *de S. Thomas*. (Divus Thomas, Friburgo, 1950, pp. 313-340) y la introducción de la ed. de Marietti, t. 1, pp. 269-283.

[37] «...Hunc modum loquendi contra Magistrum Petrum Lombardum defendere praesumpsit». 1.ª parte, cap. 5. Opuscula theologica, t. 1, p. 318.

[38] *Contra Gentiles*. I, 4, c. 76: «De episcopali dignitate, et quod in ea unus sit summus». «...Manifestum est enim quod Christus Ecclesiam sic instituit ut esset usque ad finem saeculi duratura, secundum illud Isai, 9, 7... Manifestum est igitur quod ita illos qui tunc erant, in

presuntuoso[39] de algunos que se esfuerzan por escapar a la obediencia debida al sucesor de Pedro[40]. Su determinación estaba ya tomada, y seguramente desde hacía mucho tiempo. Si los predicadores, en los primeros tiempos, se habían entendido a veces con los Menores para acoger las predicciones que la opinión interpretaba en su favor, la mayor parte de ellos no habían tardado en alejarse de un movimiento cada vez más sospechoso. A medida que pasaban los años, parece estar más decidido a hablar más claro. En 1268 ó 1269, en su *Summa theologica*, despreciando las disputas y los escándalos de la actualidad, se remonta a la fuente, a la idea fundamental expuesta por el abad de Fiore, y esta vez, por fin, le ataca de frente.

La cuestión 160.ª de la *Prima Secundae* está consagrada a la «ley evangélica que es llamada nueva ley». Esta ley es, en su principio, «la gracia misma del Espíritu Santo que es dada a los fieles de Cristo»[41]. Pero se puede preguntar «si esta nueva ley debe durar hasta el fin del mundo». Se hacen muchas objeciones al respecto. Algunos, por ejemplo, hacen valer la promesa hecha por Cristo de enviar al Paráclito que hará conocer toda la verdad; promesa, observan, que no se ha cumplido todavía[42]. Otros también objetan (y entendemos que se alude directamente a Joaquín) que hubo un estado conveniente a la persona del Padre, a saber, el estado de la antigua ley; igualmente un estado conveniente a la persona del Hijo, el estado de la nueva ley, en él imperan los clérigos entregados a la sabiduría, porque la sabiduría es apropiada al Hijo. Habrá, pues, un tercer estado, el del Espíritu Santo, que será patrimonio de los hombres espirituales[43]. He aquí ahora la respuesta general:

> Ningún estado de la vida presente puede ser más perfecto que el estado de la ley nueva; en efecto, nada puede estar más cercano al fin

ministerio constituit, ut eorum potestas derivaretur ad posteros pro utilitate Ecclesiae usque ad finem saeculi: praesertim cum ipse dicat, Mt 28,30: Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi».

[39] Nótese el mismo epíteto que antes, In 3 Sent., y el verbo correspondiente del *Contra errores Graecorum*.

[40] *Ibid.*, in fine: «Per hoc autem excluditur quorumdam praesumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia et subjectione Petri, successorem ejus Romanum Pontificem universalis Ecclesiae pastorem non recognoscentes».

[41] *Prima secundae*, q. 106, art. 1: «Principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti, quae datur Christi fidelibus».

[42] A. 4: «Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi». Obj. 2: «Dominus, Jo 16, promissit discipulis suis in adventu Spiritus sancti Paracleti cognitionem omnis veritatis. Sed non dum Ecclesia omnem veritatem cognoscit in statu Novi Testamenti. Ergo expectandus est alius status, in quo per Spiritum sanctum omnis veritas manifestetur».

[43] *Ibid.*, obj. 3: «...Fuit quidem status conveniens personae Patris, sc. status veteris legis..., similiter etiam est alius status conveniens personae Filii, sc. status novae legis, in quo clerici intendentes sapientiae, quae appropiatur Filio, principantur. Ergo erit status tertius Spiritus sancti, in quo spiritales viri, principiabuntur».

último que aquello que introduce inmediatamente a este fin; ahora bien, eso es lo que hace la ley nueva. De donde estas palabras del Apóstol: «Teniendo, pues, hermanos, plena seguridad para entrar en el santuario en virtud de la sangre de Jesús, por este camino vivo y nuevo, inaugurado por él para nosotros...»[44].

Con más precisión, enseguida, como respuesta a las objeciones susodichas:

> Como dice Agustín[45], Montano y Prisciliano pretendían que la promesa hecha por el Señor de dar el Espíritu Santo, no se había cumplido en los Apóstoles, sino en ellos. Igualmente los maniqueos decían que en Mani, a quien proclamaban como el Espíritu Paráclito. Pero esas vanidades quedan excluidas por lo que se dice en Jn 7,39: «Decía esto refiriéndose al Espíritu que iban a recibir... Aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado».
>
> (Por otra parte) la ley antigua no fue solamente del Padre, sino también del Hijo, porque Cristo está prefigurado en ella... Igualmente la ley nueva no es solamente del Hijo, sino también del Espíritu Santo, según estas palabras de Rom 8,2: «...pues mediante el Mesías Jesús, el régimen del Espíritu de la vida te ha liberado...». No hay, pues, lugar para esperar otra ley...[46]

Así el rechazo es total. Las últimas palabras se abaten como una cuchilla. En Jesucristo, y en él sólo, está puesta la totalidad del Nuevo Testamento, que es el Testamento último. En él, sólo en él, se cumple en su totalidad la significación del Antiguo Testamento. A él, a él sólo, rinde y rendirá testimonio el Espíritu. La crítica tomista es tan decisiva como la de Buenaventura, más decisiva incluso, porque es más simple y más radical. Santo Tomás no hace concesión alguna a la idea de un paralelismo entre el desarrollo temporal bajo la ley antigua y la sucesión de los acontecimientos históricos bajo la nueva ley. Ha rehusado avanzar ni un solo paso por ese terreno peligroso. Como se podía esperar, ha tomado más de una vez el esquema simétrico según el cual, siendo el tiempo de Cristo tiempo de la plenitud, la gracia ha debido sobreabundar en la primera edad de la Iglesia:

---

[44] «Nullus autem status praesentis vitae potest esse perfectior quam status novae legis; nihil enim potest esse propinquior fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit; hoc autem facit nova lex; unde Apostolus dicit. Hebr 10,19: "Habentes igitur fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis vitam novam, accedamus"...».

[45] *Epist.* 237,2; t. 2, coll. 1035.

[46] «Ad tertium dicendum quod lex vetus non solum fuit Patris, sed etiam Filii, quia Christus in veteri lege figurabatur... Similiter etiam lex nova non solum est Filii, sed etiam Spiritus sancti, secundum illud Rom 8,2: "Lex Spiritus vitae in Christo Jesu etc". Unde nos est expectanda alia lex...».

por donde aparece, concluye, «la temeridad, por no decir el error, de aquellos que tienen la presunción de comparar a ciertos santos con los Apóstoles, sea en gracia, sea en gloria»[47]. (¿No es esto una flecha lanzada contra los Menores por excesivamente devotos de San Francisco?). Está claro, a sus ojos, que cuanto más cerca se está de Cristo, en el curso de la duración, «sive ante, sive post», más instruido se está por él, «post tamen plenius quam ante». Bien ha podido decir San Gregorio, comentando a Ezequiel: «per successiones temporum crevit divinae cognitionis argumentum»[48], pero (la observación es justa) él no ha dicho eso sino de los tiempos que han precedido a la Encarnación[49]. En realidad, «la mayor abundancia de dones está a partir de la fuente»[50].

A veces se ha considerado el rechazo opuesto por Santo Tomás a ese joaquinismo, como la reacción opuesta por una Iglesia jurídica, infiel a su misión, instalada en sí misma y fija en su inmovilismo, a un pensamiento de porte histórico y escatológico, abierto a lo imprevisible y más verdaderamente cristiano. Tomás de Aquino ha venido a ser para los historiadores la antítesis obligada de Joaquín de Fiore, y tal criterio no es falso; pero es raro que la simpatía por éste no lleve consigo alguna injusticia para con aquél. La puesta en forma conceptual, que es por excelencia, pareja con la preocupación metafísica, lo propio de Santo Tomás, ha provocado la serie de reproches de «racionalismo», de «juridicismo», de «helenismo», de «antihistoricismo»... etc, que se le han dirigido comúnmente[51]. Incluso en nuestros días, ha caído sobre él un verdadero alud. Reproches ridículamente excesivos, que degeneran en diatribas o en caricaturas, que deshonran incluso a ciertas publicaciones católicas. A veces denotan tan profunda ignorancia sobre la historia y sobre la vida del espíritu que es preferible no mencionarlos. Sin embargo, es innegable que Santo Tomás, al concebir hacia 1265 el proyecto de su *Suma*, había optado, siguiendo la tendencia predominante en su época y siguiendo más aún su tendencia personal, por un plan «teológico» y no «económico», es decir, como se expresa el P. Yves Congar, por un orden «lógico», «sapiencial», «dialéctico» o «sistemático», que reemplazase la «continuidad» o la «explicación histórica» del Designio de Dios. Esta elección le llevaba a practicar un análisis cuyo reverso

---

[47] *In Eph.* 1, lectio 3: «...Ex quo apparet temeritas illorum, ut non dicam error, qui aliquos sanctos praesumunt comparare apostolis in gratia et gloria».

[48] *In Ez.*, l.2, hom. 4, n. 12: «Per incrementa temporum crevit scientia spiritualium Patrum, et quanto viciniores adventui Salvatoris fuerunt, tanto sacramenta salutis plenius perceperunt»; PL 76, 980 BD. Sin embargo Gregorio añade, 981 A: «Quanto mundus ad extremitatem ducitur, tanto aeternae scientiae aditus largius aperitur».

[49] *Secunda secundae*, q. 174, a. 6.

[50] CONGAR, *Le sens*, p. 122, comentando a Santo Tomás.

[51] Para un ejemplo reciente: cf. Jean GONNET y Amadeo MOLNAR, *Les Vaudois au moyen âge*, Turín, Claudiana, 1974, p. 417.

consiste en que «atomiza un poco el misterio cristiano», tomado en su realidad concreta. Ciertamente él no ha renunciado a sacar a luz «muchos elementos» de la historia de la salvación, ni a esclarecer «las etapas esenciales»; ha conservado «un sentido bien agudo de la situación de la Iglesia en la Economía» y de «la referencia escatológica del cristianismo»; pero el camino en que deliberadamente se ha metido, es el de «una búsqueda de la naturaleza de las cosas, de sus causas esenciales y de su encadenamiento, a partir de Dios hacia Dios»[52]. Como ha observado Etienne Gilson, «la indiferencia de Santo Tomás ante la historia ha sido prodigiosa»[53]. Esta observación no apunta más que a su indiferencia por reconstruir al Aristóteles histórico, pero tiene una importancia más ancha. La «dimensión histórica» aparece poco en su obra[54] y nadie podrá asombrarse mucho por el hecho de que, en los siglos siguientes, haya casi enteramente desaparecido en algunos de sus discípulos más oficiales[55]. Es igualmente innegable que, incluso corregido hasta el punto de ser transformado mucho más profundamente de lo que han sabido ver muchos comentaristas o críticos, el intelectualismo griego ha dejado su impronta en el pensamiento tomista. Se explica, pues, el temor, sentido por muchos, de que su exaltación del *intellectus*, que se queda en muchos aspectos muy cerca del *nous* (νοῦς) antiguo[56], se desarrolle en detrimento del soplo del espíritu, del *pneuma* (πνεῦμα) bíblico y paulino. De ahí la pregunta que se hacía recientemente, con fineza y discreción, el P. Stanislas Breton, autor de un librito notable sobre Santo Tomás[57].

Sea lo que fuere, en el caso presente, que es capital, tales observaciones

---

[52] CONGAR, *Le sens*, pp. 73-109.

[53] *Cajetan et l'humanisme théologique*, AHDL, 1955, p. 133.

[54] Así lo ha reconocido, de forma indirecta, Jacques MARITAIN, cuando escribe en *Les Degrés du savoir*, DDB, 1932, p. 609: «Stimulé par la pensée d'Augustin, la pensée thomiste s'enrichira-t-elle un jour de ces conjectures en matière d'exégèse de l'histoire dont la réflexion sur la culture a peine à se passer?». Tal es la empresa, situada a un nivel más profundo, a la que se ha consagrado el P. Gaston FESSARD, especialmente en su obra fundamental, *De la actualité historique*, t. 1, DDB, 1960; cf. p. 20, y t. 2, pp. 410-411.

[55] El caso típico es el de Cayetano, dejando, por ejemplo, en su gran comentario de la Suma a los exegetas el cuidado de tratar las cuestiones que conciernen a la vida de Cristo.

[56] También resalta esto en la obra, tan profunda como admirable, del P. Pierre ROUSSELOT sobre el *Intellectualisme de saint Thomas*. (1910; 2.ª ed. Beauchesne, 1924).

[57] Seghers, 1900. Cf. *L'unité de l'intellect, Réflexion sur le sens et la portée d'une controverse*. RSTP, 1978, p. 233: «Saint Thomas, il est vrai, parle plus d'intellect que d'esprit. Tout ce qui dans ce vocable rapelle le souffle dont "on ne sait d'où il vient ni où il va" s'assoupit chez lui en tonalité mineure. La lumière, dans cet intellectualisme dont on ne l'a pas toujours félicité, s'infléchit, par la médiation des principes premiers, en mouvement réglé de nos puissances et en maîtrise de lucidité... Sa confiance dans le concepts lui aurait-elle fait oublier que l'Ange de Jahvé passe quelquefois sur notre terre? Je confie au docteur angélique cette impertinente interrogation». (Habría que citar la página entera para poder gustar enteramente su delicado humor).

no encuentran su aplicación. Si bien es verdad, en efecto, que en su refutación de Joaquín de Fiore, Santo Tomás designa al Nuevo Testamento, como acabamos de ver, por la expresión de «ley nueva», es doblemente abusivo concluir por eso, con Ernst Benz por ejemplo, que él haya querido así, despreciando la historia y el espíritu, «encerrar totalmente lo pneumático en la ley»[58]. En efecto, eso es en primer lugar suponer una alusión a la oposición paulina entre la Ley y el Evangelio, que Santo Tomás habría edulcorado, digamos suprimido, cuando en realidad esta oposición, como señala Max Seckler[59], no entraba en absoluto aquí en su perspectiva. Y además sería suponer que la expresión juzgada reprensible sería imputable al autor de la *Suma teológica*, cuando éste manifiestamente no hace más que tomar una expresión corriente, como lo indica el título mismo de su *Quaestio*. San Buenaventura, en un contexto idéntico, habla igualmente de la *lex gratiae*, sin ninguna intención, antes al contrario, de reducir el régimen evangélico de la gracia al régimen israelita de la Ley[60]. Olivi hará igual, y en un pasaje de su *Lectura* sobre el Apocalipsis, uno de los más aparentemente joaquinitas, para celebrar a San Francisco de Asís como el iniciador de cierto nuevo siglo o nueva Iglesia, escribirá: «In sexta aetate, rejecto carnali judaismo et vetustate prioris saeculi, venit novus homo Christus cum nova lege et vita et cruce»[61].

Sin tomar plenamente en cuenta la tesis de Benz, y aun reconociendo que Santo Tomás no hace más que reproducir una interpretación corriente en los Padres, H. Mottu observa que la expresión de «lex nova» no es bíblica. Pero en esas condiciones ¿hay algo más que una simple cuestión de palabras? ¿No habla San Pablo de la «ley de la fe» y de «la ley del espíritu»?[62]. ¿No había anunciado Jeremías esta nueva ley diciendo de parte del Señor: «Meteré mi ley en su pecho, la escribiré en su corazón»?[63]. Así exactamente lo entiende Santo Tomás. El resumen escolar que encontramos aquí en la «*Suma*», se aclara a la luz de sus comentarios a las Epístolas paulinas. Para él, la ley nueva es «vel ipse Spiritus sanctus», «vel quam in cordibus Spiritus sanctus facit»[64]; consiste «in infusione Spiritus sancti».

---

58 *Joachim-Studien*, 3, p. 116.

59 *Le salut dans l'histoire, la pensée de S. Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*. Cerf, 1969, p. 217. (El original alemán es de Munich, 1964). Cf. A. HAYEN, *Le thomisme et l'histoire*. Rev. thomiste, 62, 1962, pp. 51-82.

60 *In Hexaem*. Coll. 15, n. 20: «Secundum sanctos modernos et antiquos distinguuntur tria tempora, sc. legus naturae, legis scriptae et legis gratiae». T. 5, p. 401.

61 *Lectura*, f. 13 r. Cf. *Archiv.*, t. 3, p. 536 (v. supra). REEVES, *loc. cit.*, p. 198. Cf. Santo TOMAS, *In Jo 4*, lectio 1,9: «Christus sexta aetate saeculi in mundum venit».

62 Rom 5, 27 y 8, 2.

63 Jer 31, 33. Texto citado muchas veces, especialmente en Hebr 8, 8-12 y 10, 16-17.

64 *In Rom*. 8, lectio 1; o: «Lex nova est principaliter ipsa gratia Spiritus sancti interius data».

Dice casi con plena equivalencia: «lex gratiae», «lex fidei», «lex evangelii», «lex libertatis», «lex Spiritus»[65]. Explica incluso que «donde está el Espíritu del Señor, es decir, la ley de Cristo espiritualmente comprendida, no escrita con letras, sino impresa por la fe en los corazones, allí está la libertad»[66]. Por eso rehúsa relegar el «sub gratia» al pasado, o consentir verle desaparecer pronto para considerar en el futuro otra edad que no sería ya la del Espíritu.

Todo esto no significa en modo alguno que Santo Tomás sea anomista. No lo es más que San Pablo, cuyos textos sobre la sumisión debida a los poderes establecidos comenta y cita con gusto. Lo es seguramente menos que nadie en el interior de la ortodoxia católica. Intenta poner en guardia contra las «conclusiones anárquicas que se pudiera pretender sacar de la libertad cristiana»[67]. No obstante, permanece fiel al principio expresado por el papa Urbano II y recogido en el decreto de *Graciano*, según el cual «dignior est lex privata (=Spiritus Sancti) quam publica (=canonum)»[68]. Y, por otra parte, recuerda con vigor que, según el Evangelio, la autoridad es un servicio[69].

En cuanto a lo esencial del problema que nos ocupa, en esta importante cuestión de la *Suma*, él no hace más que mantener contra Joaquín de Fiore, con su sobriedad habitual, el fundamento de toda exégesis cristiana, tal como establece el Nuevo Testamento, tal como lo encontraba formulado en San Pablo, tal como lo habían ilustrado, entre otros, sus dos autoridades favoritas, Dionisio[70] y Agustín. Joseph Ratzinger lo ha establecido sólidamente[71]. Así resulta del largo estudio de Yves Congar sobre *El sentido de la «economía» salvífica* en la Suma teológica, que considera la obra entera de Santo Tomás bajo este punto de vista[72].

Para acabar su demostración, Santo Tomás rectifica la exégesis que Joaquín daba con insistencia de 1 Cor 13,12, exégesis de la que Mottu dice muy

---

[65] Cf. CONGAR, *Le sens*, pp. 96 y 98. Ver también In 2 Cor 3 lectio 2: «Vetus lex est testamentum Sp. sancti, etc.»; «legem Spiritus, qui caritatem in corde faciens vivificet».

[66] *In Rom* 8, 17: «Ubi est spiritus Domini, id est lex Christi spiritualiter intellecta, non scripta litteris, sed per fidem cordibus impressa, ibi est libertas, ab omni impedimento velaminis». Cf. S. LYONNET, *L'actualité de saint Thomas exégète, l'opposition paulinienne entre "la lettre et l'Esprit" à la lumière de l'interprétation de saint Thomas.* Atti del Congresso internazionale, 4, Problemi di Teologia, Nápoles, pp. 9-28.

[67] Cf. CONGAR, *Le sens*, p. 100. Ver en particular *In 2 sent.* dist. 44, q. 2, a, 1, ad 1m; *In Rom.* 13, lectio a; *In Tit*, 2, lectio 2.

[68] CONGAR, *ibid.*

[69] *In Math.* 20: «Servi enim est quod totum se ad servitium domini impendat; sic praelati Ecclesiae totum quicquid habent, quicquid sunt, subditis debent». Con un reenvío a 1 Cor 9, 19 y 2 Cor 4, 5.

[70] *Ad primum*. Cf. *In 3 et 4 Sent., loc. cit.* DENYS, *Eccl. Hier.*, c. 5.

[71] *Op. cit.*, p. 110. Cf. Ch. JOURNET, *Exigences chrétiennes en politique*, Engloff, Friburgo-París, 1945, p. 83.

[72] *Loc. cit.*, pp. 73-122.

bien que «era al menos terriblemente ambigua» y que tendía a introducir indebidamente «una gnosis de tipo apocalíptico»; *ahora* vemos en enigma, *entonces* veremos cara a cara; ese *ahora*, observa él, apunta a toda la duración de la existencia temporal, y ese *entonces* a la entrada en la eternidad. Rectifica igualmente la interpretación joaquinita de la promesa del Espíritu en San Juan, citando Jn 7,39 para mostrar que esta vez al contrario, inmediatamente después de la glorificación de Jesús, ha quedado abierta la era del Espíritu[73]. En ese principio de la exégesis cristiana reconoce él, con razón, al principio que dirige toda la fidelidad cristiana. «A las especulaciones del abad calabrés, opone el cristocentrismo de la Escritura y de los Padres; la solución del problema, para él también, se llama sencillamente: Cristo»[74].

En un artículo ingenioso a la vez que profundo que considera dos tipos de teología de la historia, «el modelo trinitario», de Joaquín de Fiore, y «el modelo cristológico», de Tomás de Aquino, Gianni Baget-Bozzo hace valer «la importancia de Joaquín en la historia del pensamiento», explicando que su teoría fue «la condición de la obra de Tomás». Este habría sabido deducir del «error» de Joaquín «la verdad latente» que se encontraba encerrada en él; habría sobrepasado el joaquinismo conservando la aspiración a la *renovatio Ecclesiae* y haciendo de ella la *forma Ecclesiae*, la esencia misma de la Iglesia. Por esta reforma, en lugar de una «imposible historización» de la Gracia, habría bloqueado, en la única «ley nueva», la fe en Cristo y el don del Espíritu Santo. Sin duda, en estas explicaciones hay un exceso de sutileza. Tomás de Aquino no tenía necesidad de un tal predecesor o de un tal adversario para comentar las enseñanzas de Pablo y de toda la tradición sobre el carácter definitivo de la nueva ley. Las fórmulas abruptas por las que descarta las novedades venidas de Fiore no permiten dudas al respecto. Queda el que nuestro autor ha visto muy bien que el rechazo al sueño de una tercera edad por venir, no es un manifiesto de fixismo. «Tomás, dice, excluye de la historia el elemento formal de la Iglesia, es decir, la gracia, que trasciende a la visibilidad; pero no el progreso de los *articuli fidei*, que son la expresión nocional de la revelación... Admite que se hable de un desarrollo en el conocimiento del depósito de la fe, que puede dilatarse en palabras nuevas, en gestos nuevos, en figuras nuevas: la Iglesia cree en sus enunciados dogmáticos como en sus formas de vida social», pero rechaza toda disyunción entre un tiempo presente de la Iglesia de Cristo y un tiempo

---

[73] Jn 7, 39: «Nondum erat Spiritus datus, quia nondum Jesus erat glorificatus». *Ibid.*, ad 2m.

[74] Como bien ha explicado el mismo RATZINGER, ese cristocentrismo no ha de comprenderse como un replegamiento sobre la cristología; para nuestros dos doctores «el sujeto de la teología es Dios mismo», y la novedad de Cristo consiste precisamente en que él ha «abatido el muro infranqueable que separa al hombre del ser de Dios y de su verdad»: *Qu'est-ce que la théologie?*, en Communio, 4, 2, 1979, pp. 89-95.

futuro de una Iglesia del Espíritu. La figura única y total de la Iglesia se afirma en la conclusión del Apocalipsis, donde el Espíritu y la Iglesia exclaman a una sola voz: «Ven Señor, Jesús» [75].

Estas consideraciones de nuestro autor hacen resaltar la fidelidad de Tomás de Aquino al cristocentrismo esencial de la gran tradición de la Iglesia. Esta no espera otra cosa que el retorno de Cristo, en quien todo le fue dado. San Ireneo lo había dicho once siglos antes: «Omnem novitatem attulit, semetipsum afferens». Y San Juan de la Cruz lo repetirá tres siglos más tarde en un célebre capítulo de la *Subida al monte Carmelo.*

En el curso de la historia, para nuestra salvación, «no tenemos nada que esperar» (lo que no quiere decir: que explotar, que ahondar, que descubrir, que llevar a la práctica...); nada, y sobre todo no hay que esperar un Espíritu que hiciera «superar» a Cristo, destruyendo con su Iglesia, el medio de continuar viviendo de *su* Espíritu. Todo porque «en él nos ha sido dado el Espíritu Santo», y desde su venida, en el Espíritu Santo se multiplican los ciudadanos de la Ciudad de Dios, como decía Agustín [76]. Todo, porque él es la Fuente inagotable, el principio siempre actual de toda renovación. Misterio insuperable, porque en el Espíritu es indefinidamente fecundo. Todo esto Santo Tomás lo ha dicho en dos palabras, asimilando de un golpe «ley evangélica» y «gracia del Espíritu Santo». Sólo que no se detiene más en ello. Los artículos de la *Suma*, un manual genial, son resúmenes donde no figura más que lo esencial. Quizá también la tendencia natural de este gran espíritu no le impulsaba a considerar con mayor extensión todas las consecuencias del principio que había establecido. Así se encuentran en él, menos que en San Buenaventura, los principios de una teoría del desarrollo, en lo que tiene, a la vez, bajo cierto aspecto, de necesaria y, bajo otro aspecto, de ilusoria. Y sin embargo es en él, y no en San Buenaventura, donde se puede leer esta fórmula: «Christus *initiavit* nobis viam novam» [77]. Frente a la expansión amenazante del joaquinismo, uno y otro están, a fin de cuentas, plenamente de acuerdo. Sin decir la misma cosa, tienden al mismo fin:

ad un fine fuor l'opere sue [78]

Frente a la expansión contraria y no menos amenazante del aristotelismo pagano, ya lo hemos dicho, no están del todo de acuerdo. Su disentimiento no consiste solamente en la «táctica». Las *Collationes in Hexaemeron*, «obra maestra incompleta y, sin embargo, un perfecto éxito», propo-

---

[75] *Modello trinitario e modello cristologico..., loc. cit.*, pp. 45-50.

[76] *De civitate Dei*, l. 20, c. 17 y 30. Bibl. aug., t. 37, pp. 268 y 358. Cf. en c. 7, n. 2, su interpretación de los mil años del Apocalipsis: «pro annis omnibus hujus saeculi»; p. 214.

[77] *Prima secundae*, q. 106, art. 4, ad primum.

[78] DANTE, *Paraíso*, 11, 42. Es conocida la declaración de Sixto V (1588), recogida en 1879 por LEON XIII: «Duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia».

nen, igual que el *Breviloquium*, un modelo de pensamiento cristiano contrario al de la escuela albertino-tomista[79]. No menos que el joaquinismo, Buenaventura se opone a la «filosofía mundana», midiendo la distancia que la separa de la doctrina sagrada. Le aplica el símbolo apocalíptico del «pozo del abismo» y de su humareda pestilencial, que otros aplicarán al propio esfuerzo conciliador de Santo Tomás, esfuerzo estimado como «traición»[80]. Ciertamente, al igual que Tomás, tampoco él es un extremista. La experiencia histórica de los Valdenses y no menos la más reciente y más próxima de sus hermanos los Menores, le había hecho sentir el peligro de un cierto fervor «evangélico» desdeñoso para con toda sabiduría humana. Ha comprendido la necesidad de los estudios y ha visto con claridad que éstos no podían organizarse eficazmente en su siglo con una soberbia ignorancia de los nuevos aportes filosóficos. Mediante su autoridad como superior general y por sus trabajos personales, ha reaccionado contra el partido de Hugo de Digne, que, según Salimbene, habría declarado en 1248, al final de una larga discusión con dos Predicadores de paso: «Estas buenas gentes se glorifican mucho con su ciencia y dicen que en su orden se tiene preocupación por la sabiduría, siendo así que en el Eclesiástico se dice: toda sabiduría viene del Señor». Maestro parisino él mismo, no pertenecía al grupo de sus hermanos de religión que se lamentaba de contar entre ellos con «magistros cathedratos, id est Parisius conventatos»; tanto temían verlos, por la hinchazón de su ciencia, introducir en la orden un espíritu secular funesto para el primitivo rigor. Si conoció la historia, contada también por Salimbene, de aquel hermano Rodolfo de Sajonia, lector del convento de Pisa, «gran lógico, gran teólogo, gran controversista», que después de haber leído los escritos del abad de Fiore escondidos en su convento, «abandonó el estudio de la teología», seguramente no la aprobaría[81]. El no compartía la estrechez de un cierto número de Menores que dirigieron al Papa una súplica contra aquellos que, «oratione relicta, Aristotelis curiosam et sterilem scientiam divinae sapientiae praeferebant»[82]. Sin duda, no hubiera maldecido a aquel Mauricio, del mismo convento de Provins que Gerardo, que lejos de seducir por sus proposiciones entusiastas, había dicho un día a Salimbene: «Ayúdame a escribir, porque quiero componer un buen tratado sobre las *Distinciones* que me será muy útil para predicar»[83]. Sin embargo, los excesos racionalistas de su época le inquietaban cada vez más. A su

---

79 Ét. GILSON, *La philosophie de S. Bonaventure*, pp. 35-40.

80 Cf. Arnaldo de Villanova, supra. Jean de Rochetaillade englobará en una reprobación delirante a los doctores seculares y regulares, sin distinción de escuela, de la Universidad de París. Cf. J. BIGNAMI-ODIER, *op. cit.*, pp. 39-42, 47, 135.

81 SALIMBENE, pp. 236, 239; cf. 662. LAUREILHE, *Sur les routes d'Europe au XIIIme. siècle*, pp. 190 y 199.

82 Archiv, 2, p. 258.

83 Está traducido el episodio en LAUREILHE, *op. cit.*, p. 192.

auditorio parisino del *In Hexaemeron*, a finales de su generalato, le dirigió este aviso: «Es preciso no echar al vino de la Escritura tanta agua de filosofía que el vino se vuelva agua. Sería una triste mescolanza»[84]. Desde la primera de sus conferencias, había declarado sin ambages: el Verbo de Dios es el «medium metaphysicum», «et haec est tota nostra metaphysica»[85]. Su orientación es muy diferente de la que adoptó, de entrada, el joven Tomás de Aquino.

Es curioso que, al presentar a su héroe siguiendo las normas hagiográficas más tradicionales —Tomás fue anunciado por toda clase de figuras del Antiguo Testamento, ha inaugurado su «magisterio» como consecuencia de una visión, dictaba lo que el Espíritu le revelaba...[86]—, Guillermo de Tocco no ha dejado de resaltar enérgicamente la novedad de su obra. Ocho veces en siete líneas, en el capítulo catorce de la *Vita*, resuena esta palabra de «novedad»: «novos articulos, novum modum, novas rationes (dos veces), nova docere, novas opiniones, novi luminis radiis, noviter»[87]. ¿Hubo alguna vez teología más nueva, fuera de los senderos de la herejía? Etienne Gilson ha subrayado más de una vez el contraste de esta actitud con la del gran émulo de Tomás. Tullio Gregory lo ha hecho de nuevo, pero quizá con un poco de exceso. Si el pensamiento bonaventuriano es, como él dice, bíblico, histórico y escatológico, eso no quiere decir que proponga la misma interpretación de la Biblia, de la historia y de la escatología que Joaquín de Fiore o sus discípulos; y se conocen bien, por otra parte (el mismo Gilson lo ha afirmado contra ciertos «tomistas» modernos) las transformaciones profundas a las que Tomás de Aquino, con una osadía redoblada, sometió a la filosofía de Aristóteles.

Esta misma fórmula nos reserva sorpresas. Dos concepciones, dos perspectivas se enfrentan ya, al margen de Tomás y de Buenaventura, en dos axiomas que Tullio Gregory acerca con ingenio; el primero leído en un escrito «joaquinita»: *De semine scripturarum;* y el otro en uno de los primeros «escolásticos»: *Prophetia latet in Scripturis-Syllogismi latent in sacra Scriptura*[88]. Estos dos axiomas están muy bien escogidos para expresar las dos posiciones extremas en el conflicto que enfrentaba desde hacía tiempo a dos concepciones de la teología, concepciones que se pueden designar aproximativamente como antigua y nueva, o también, como hacen muchos de nuestros contemporáneos, como «teología monástica» y «teología escolástica». Pero hay que ser cautos para no *realizar* demasiado a estos dos entes de razón. En Honorio, simbolista y figurativo en extremo, se

---

[84] Coll. 19, 14 (t. 5, 422).

[85] Coll. 1, 12-17.

[86] Prümmer, pp. 82-89.

[87] Prümmer, p. 81. Se diría que es una especie de réplica a la afirmación repetida de Tomás de Celano en su *Tratado de los milagros*, que Francisco fue *homo novus*.

[88] *Escatologia e aristotelismo nella scolastica medievale*, en *Attesa*, pp. 262-282.

puede leer esto: «Syllogismi latent in sacra Scriptura, ut piscis in profunda aqua»[89]. Conviene igualmente precisar que el primero de los dos axiomas no tiene nada de específicamente joaquinita, que lo propio del joaquinismo fue precisamente tomarlo en un sentido nuevo, mientras que Buenaventura y también Santo Tomás lo entendían siempre en su sentido tradicional. La distancia o, como dice Etienne Borne, la «tensión» entre el espíritu de sus dos síntesis teológicas[90] no ha disminuido. Sería sin embargo inexacto celebrar (o criticar) en Santo Tomás al autor de una concepción «revolucionaria» de la historia de la salvación, que habría explicitado por una «controversia» llevada *per modum unius* contra «la teología de la historia de Joaquín de Fiore y de San Buenaventura»[91]. Cuando explica que «la Trinidad entera crea en el proceso temporal su imagen total», el doctor Angélico no enuncia nada nuevo. Cuando afirma que el tiempo de Cristo durará hasta el fin del mundo o que la ley nueva es intermediaria entre la Iglesia celeste y el estado de la antigua ley[92], o también que es «absolutamente insensato» no tener al Evangelio de Cristo como definitivo, no presenta ningún «contra-proyecto» que viniera a oponerse a las hipótesis de un Buenaventura o de un Agustín[93]. El cristianismo que profesan los dos grandes doctores del siglo XIII, cada uno a su manera, es, en uno y en otro, igualmente vigoroso. En uno y en otro, es igualmente exclusivo del pensamiento joaquinita[94]. Más aún, en el caso que nos ocupa, ambos se muestran igualmente agustinianos. Digamos que aquí, como en otros casos, el agustinismo de Santo Tomás es más consecuente que el de San Buenaventura. Hay además un punto que ha señalado Joseph Ratzinger. Es curioso comprobar que en este asunto del joaquinismo, Tomás, por su conservadurismo doctrinal, se encontraba por una vez de acuerdo, en esta querella embrollada, con su adversario Guillermo del Santo Amor, defensor encarnizado de la jerarquía secular a la que el «Espíritu» amenazaba disolver o al menos humillar

---

89 *In psalm.* 1; PL, 172, 279 C.

90 «La tensión entre agustinismo y tomismo, a veces rechazada, pero siempre resurgente, es una característica del pensamiento cristiano; no ha dejado nunca de contar en su historia y tiene una trascendencia que pervade la historia, etc.». *La pensée politique de Maurice Blondel,* en Journée d'études, 9-10 nov. 1974, *Blondel-Bergson-Maritain-Loisy,* Lovaina, 1977, pp. 58-60.

91 Max SECKLER, *op. cit.,* pp. 190 y 211.

92 *In 4 sent,* d. 1, q. 1, a. 2: «Sicut dicit Dionysius in Eccl. Hier. (c. 5, n. 2), status novae legis medius est inter statum veteris legis et statum caelestis patriae... Et ideo adhuc oportet in nova lege quod maneant aliquae figurae; sed in patria, ubi erit plenaria perceptio veritatis, omnes figurae cesabunt».

93 SECKLER, pp. 95 y 182. Cf. Santo TOMAS, *In 3 Sent,* dist. 40, art. 4. 1; *Prima Secundae,* q. 106, at. 4, ad quartum. No también a la mayor audacia de Olivi, que no había que soñar con un tiempo en que «renovabitur Christi lex et vita et crux»: v. supra.

94 Muy bien dice MOTTU, p. 283 que Joaquín «es cualquier cosa menos un pensador cristocéntrico».

en provecho de los contemplativos[95]; el mantenedor de los privilegios de la Universidad secular contra la invasión de los maestros procedentes de las nuevas órdenes mendicantes. Finalmente reconozcamos que, bajo formas apenas modificadas —porque siempre se trata de Cristo, de la Iglesia y del Espíritu—, nada hay tan profundamente actual, hoy mismo incluso, como este viejo debate suscitado entre los joaquinitas y los dos príncipes de la teología medieval[96].

---

[95] Joaquín había comparado las dos clerecías, regular y secular, al sol y a la luna: Ap, f. 118. En el *In Hexaemeron*, coll. 22, n. 1, Buenaventura usa el mismo símbolo, en una línea menos altiva y más tradicional: la luna es la Iglesia militante, el sol es la Jerusalén celeste.

[96] Acaba de ser defendida una tesis, en 1978, en la Facultad de Teología de Friburgo de Brisgovia, bajo la dirección del profesor Helmut Riedlinger, sobre la interpretación de Joaquín de Fiore por parte de Santo Tomás y San Buenaventura. El autor es M. Schachten. Sin duda, ella habrá renovado la cuestión. Lamentamos no haber podido contar con ella en el momento de corregir nuestras pruebas.

No se olvide que la conferencia siguiente (24) de Buenaventura sobre el *Hexaemeron*, que debía tratar sobre la «visio intelligentiae per spiritum prophetiae», no hubiera podido evitar el tratar directamente el caso de Joaquín. Véase el *Additamentum*, t. 5, pp. 449-450. Y tampoco hay que olvidar que entre los maestros y bachilleres en teología y los otros 160 hermanos que componían el auditorio, cierto número, por el contrario, debían estar seducidos por las novedades filosóficas. El maestro general tenía que batirse pacíficamente en los dos frentes.

Capítulo cuarto

SIGLOS XV-XVI

I

De Gerson a los Anabaptistas

Joaquín de Fiore «no tuvo verdaderos discípulos, en el sentido estricto de la palabra, ni en su propia orden de Fiore», que, por lo demás, declinó enseguida, «ni entre los franciscanos»[1]. Sin embargo, son numerosos aún en el siglo XV los manuscritos que dan testimonio de que Joaquín de Fiore —o el Pseudo-Joaquín— no cesaba de turbar los espíritus[2]. Son también numerosas las colusiones entre la espera del Espíritu de Dios y la vida según el «libre espíritu». A principios de siglo una secta de los «Hombres de la Inteligencia» se forma secretamente en la región de Bruselas por iniciativa de Guillermo de Hildernissen, monje perteneciente a la orden de la Bienaventurada María del Monte Carmelo. En la terminología de la Edad Media, explica Norman Cohn, la *intelligentia* era «la más alta facultad del alma, la única que hace posible el éxtasis místico»[3]. Sin excluir tal sentido, pensamos que, en el caso presente, podría tratarse también, más precisamente, de la inteligencia de las Escrituras anunciada por Joaquín, pero comprendida a la manera de la doctrina amalriciana, esa «herejía móvil»

---

[1] B, DS, 1197; B, DHGE, 17, 1971, col. 515-520.

[2] J. BIGNAMI-ODIER, *op. cit.*, 1952, p. 146: «En el siglo XV, encontramos los escritos joaquinitas extendidos por todas partes en manuscritos franceses».

[3] *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Corrientes milenaristas revolucionarias desde el siglo XI al XVI, con un nuevo rostro en el siglo XX; traducido del inglés por Simone Clémendot... Julliard, 1962, p. 171.

del «libre espíritu»[4], que más de una vez, como se ha visto, vino a mezclar sus aguas turbias con la corriente profético-mística procedente de Calabria. De hecho esos «Hombres de la Inteligencia» se creían en las vísperas o, más bien, ya en el umbral de la tercera edad y, para inaugurarla, rechazan todos los preceptos de la Iglesia, quizá hasta toda ley moral (siempre es preciso en esta materia desconfiar de las acusaciones) en nombre de la libertad traída por el Espíritu. Combatido por Pedro d'Ailly, obispo de Cambrai —que sin embargo veneraba a Joaquín de Fiore y le comparaba con Santa Hildegarda—, el fundador de la secta, en 1411, hubo de renegar de sus errores y aceptar la penitencia que le fue impuesta[5]. Un grupo de discípulos se refugia en Bohemia, donde vamos a reencontrarlos.

Sin tener que luchar directamente, como Pedro d'Ailly, contra una secta análoga, Juan Gerson se inquietará bien pronto no sólo por el panteísmo amalriciano, siempre resurgente; no solamente «por los viejos y nuevos Fraticelos, y Fraticelas, Begardos y Begardas»[6], más o menos vagabundos, sino también, y quizá con exceso, por todo el movimiento todavía no sosegado de los Franciscanos espirituales. Hombre prudente y ponderado, especialmente en guardia contra todo lo que pudiera conducir a un falso misticismo[7], gran admirador, además, de San Buenaventura, Gerson debía desconfiar de semejante movimiento. Nadie podría asombrarse de que el «Evangelio eterno» haya suscitado la oposición del canciller de una Universidad que le era tradicionalmente hostil. Gerson es severo para el *Arbor vitae* de Ubertino de Casale, que contaba aún con numerosos lectores. «En principio, escribe en 1425, yo había encontrado en él cosas hermosas; pero a medida que profundizaba (en su lectura), considerando mejor cada punto abordado, descubría pequeños zorros que destruían la viña en plena floración»[8]. Desde 1397, en el *De monti contemplationis*, venía poniendo en guardia contra esta obra que —decía— «bajo una apariencia de sutilidad y pretendiendo recurrir a una tradición excelente», tenía el peligro de apartar a su lector de la verdad evangélica y de las enseñanzas de los doctores

---

[4] MANSELLI, RP, pp. 165-166; cf. p. 100. R. E. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the later Middle Ages;* Berkeley - Los Angeles - Londres, 1972.

[5] Edmond BURON, *Ymago Mundi de Pierre d'Ailly,* t. 1, Maisonneuve frères, 1930, pp. 86-87.

[6] *De susceptione humanitatis Christi,* Op. omnia, t. 1, Amberes, 1706, col. 445; ed. P. Glorieux, Desclée, t. 2. 1960, p. 272. Cf. p. 60 y *De consolatione theologiae;* t. 9, 1973, p. 234.

[7] Así resume él las tres fuentes: «...Aliqui per errorem et insipientiam, aliqui per cordis elationem et superbiam, multi per carnalitatem et flagitiosam concupiscentiam, submersi sunt». *Aliqua notanda super doctrina Hubertini "de vita Christi",* ed. A. COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroek par Gerson,* Vrin, 1945, p. 843.

[8] Oct. 1425: «...dum magis et magis aspexi, singulaque notavi, manifestaverunt se vulpes parvulae, quae demoliuntur vineas, maxime dum vinea floruit». *Opera,* t. 1, París, 1606, p. 573. Ed. Glorieux, t. 2, p. 260. Idem en *Aliqua notanda,* p. 837.

comúnmente aprobados[9]. Más que a los escritos auténticos de Joaquín, él tenía la costumbre de referirse a los escritos de Ubertino y a los de otros partidarios exaltados de la «pobreza», especialmente a los escritos de su jefe de filas, San Donnino, cuya paternidad era comúnmente atribuida a Joaquín y que largo tiempo aún le sería de confianza. En una carta dirigida desde Lyon, el 1 de octubre de 1425, a su hermano Juan el Celestino, observaba que muchos errores, cuya raíz eran las obras del abad de Fiore, continuaban todavía extendiéndose:

> El primer y principal error fue la invención y la publicación del Evangelio eterno. He aquí lo que imaginaba: igual que el Padre había tenido su ley en tiempos de Moisés y de la ley escrita, y lo mismo que el Hijo había tenido la suya en tiempos de la ley evangélica de gracia, así también el Espíritu Santo inspiraría hoy la suya, que sería la consumación de la ley evangélica en la pobreza...[10]

El 18 de septiembre del año siguiente, en una larga carta dirigida a Juan Bassandi, provincial de los Celestinos[11], volvía a la carga, de forma más circunstanciada, indicando de nuevo cuál era la raíz del mal.

> ...Se pretende que Cristo está hoy yacente, como muerto, fuera de la Iglesia, como en el tiempo en que fue inmolado. Pero he aquí, dicen, que se aproxima un tercer estado que destruirá el estado de los modernos fariseos, es decir, de los prelados con su clero, y de todos los religiosos, especialmente los Hermanos menores que no viven la vida del Cristo Crucificado y ya no son por su vida, los portaestandartes de Jesucristo, como lo fueron San Francisco y Santa Clara...[12] Advierte, Padre sumamente vigilante, que este error ha nacido con Joaquín, que establecía una triple ley según las tres personas. La primera era la ley del Padre, promulgada por Moisés; la segunda, la del Hijo, promulgada por Cristo; la

[9] «Suffecerit igitur ad praesens commonuisse lectorem praedicti Hubertini sicut et aliorum extranea tradentium sub specie subtilitatis vel excellentis traditionis, quod omnia regulet et examinet juxta veritatem evangelicam et doctores communiter approbatos; alioquin noverit se periculis maximis errorum et haeresum proximum fore». Citado por James L. CONNOY, *John Gerson reformer and mystic,* Lovaina, 1928, pp. 346-347.

[10] «Unus error et principalis... fuit de suscitatione et publicatione evangelii aeterni, fingens quod sicut Pater habuerat legem suam tempore Moysi et legis scriptae, Filius vero tempore legis gratiae et evangelicae, ita Spiritus sanctus legem inspiraret consummatam sub paupertate legis evangelicae, sicut expresse videtur notare... Ubertinus, etc.». *Opera,* ed. Glorieux, t. 2, p. 260.

[11] Es el tratado *De susceptione humanitatis Christi.*

[12] «...Ait quod per tales invenitur Christus qui tunc in suo tempore perditus erat et absconsus ab Ecclesia et quasi jacens mortuus. Rursus quod status iste tertius et cito manifestandus, erit destructivus status phariseorum modernorum quos notat praelatos cum clero et religiosos omnes, praesertim maxime Fratres Minores qui non vivunt vita Christi crucifixi neque sicut nuntius suus Franciscus et sancta Clara, etc.». Glorieux, t. 2, p. 273.

tercera sería la del Espíritu Santo, por el Evangelio eterno que no tendrá fin. Que se lea la exposición de Joaquín sobre el *Nunc dimittis*, hacia el final, o su exposición sobre la pérdida y encuentro de Jesús, u otros muchos pasajes. Que se noten, además, su estilo de sátira salvaje o de tragedia cuando él se indigna a grandes gritos contra todos los estados, sobre todo de los suyos..., etc.[13]

Se habrá advertido en este pasaje el ligero error a propósito de la teoría de Joaquín (que la primera edad comenzaba en Moisés): es quizá un indicio de que Gerson no le conocía de primera mano. Igualmente, la última frase citada, como el desarrollo que sigue, no le cuadran tampoco a Joaquín. Se pensaría en Gerardo de San Donnino, pero se trata, también en este caso, de Ubertino de Casale[14] aunque no sea nombrado directamente. En el texto fechado el 1 de octubre de 1425, *Aliqua notanda*, siempre a propósito de la exégesis del *Nunc dimittis*, había sido designada la víctima[15]. Claramente Ubertino es para Gerson uno de los blancos preferidos de la posteridad joaquinita. Se podría creer, según este texto y según la carta a Bassandi, que hubiera reproducido la interpretación dada por Joaquín a la profecía del viejo Simeón. Pero no hay nada de eso. O, al menos, el parecido es tan lejano que resulta difícil sospechar, en este punto concreto, una influencia del texto de Joaquín sobre el de Ubertino. Lo que Gerson reprocha a este último es haber establecido una especie de paralelismo entre los dos signos de la crucifixión de Jesús, recibidos uno por Abraham y el otro por San Francisco, para concluir que, por la posteridad del segundo, Cristo sería extendido en su naturaleza divina, «por el soplo del Espíritu Santo, a toda la anchura del orbe de la tierra». ¡Ese soplo del Espíritu no es una amenaza para el reino del Hijo! Se comprende que el editor del texto de Gerson haya advertido que es difícil descubrir con exactitud en qué haya podido provocar la severidad del canciller este texto de Ubertino[16]. Otros lo merecían más,

---

[13] «Rursus attende, pater oculatissime, quod cepit error iste a Joachim ponente triplicem legem secundum tres personas; primam Patris per Moysen, secundam Filii per Christum, tertiam Spiritus sancti per Evangelium aeternum, cujus non erit finis. Legatur ergo textus expositionis istius super "*Nunc dimittis*", in fine et expositio super illud de perditione et inventione Jesu, et alibi pluries. Attendatur praeterea stylus suus in acerrima satira seu tragedia magnis boatibus invehente contra status omnes maxime suorum...» Glorieux, t. 2, *ibid.*

[14] Cf. estas palabras de introducción: «Suffecerit tangere aliquos passus scripturae cujusdam qui non in omnibus satis sobrie esse locutus, quamvis in hac scelerata secta jam tacta (=Libre Espíritu, Begardos) fuerit severissimus et laudandus, sicut in aliis multis, etc.». T. 2, p. 272.

[15] «Dum perscrutatus sum scripta Hubertini, relegendo quid supra illud canticum Simeonis notaverat, etc.». *Loc. cit.*, p. 836. Se trata del *Arbor vitae*, l.2, c. 5.

[16] A. Combes, *op. cit.*, pp. 836-837, que da en nota el texto de Ubertino, p. 838, en el mismo *Aliqua notanda*, cuya autenticidad es «inmediatamente cierta» (p. 122), figura el mismo pasaje que se lee ya en la *Montagne de la contemplation*, citado por nosotros según J. L. Connolly. Estos diversos dobletes, ¿son el signo de una inquietud largo tiempo persistente?

en esa misma época. En todo caso es cierto que Gerson no ha querido confundir a Ubertino con ellos [17], y tampoco parece, por lo demás, que haya atribuido a Joaquín la parte que él estimaba perteneciente a uno u otro de sus más o menos lejanos émulos o discípulos. Curiosamente se hace otra alusión al abad de Fiore en el *Tratado sobre los cánticos*. En él pretende Gerson hacer enrojecer «a los sabios y prudentes, cuyos ojos no quieren ver más que lo sublime», mientras los grandes profetas, Jeremías, Salomón, el Salmista... han sabido deducir misterios de las simples letras del alfabeto; muchos himnos de la liturgia hacen lo mismo; y más aún, Nuestro Señor Jesucristo ha querido inculcarnos la importancia que puede tener la menor letra, cuando dijo con énfasis: «Amen dico vobis, nec unum iota, nec unum apex transibit a lege, donec omnia fiant»; y no es de menos peso el que Jesús, en el Apocalipsis, haya querido ser designado como el Alfa y la Omega. Sin duda, impulsado por estos ejemplos, el abad Joaquín habrá sacado de esta reserva, a saber, de las letras del alfabeto, la «inteligencia de los tiempos pasados y futuros» [18].

Por la misma época, un gran predicador popular se mostraba menos desconfiado que el canciller parisino. Se trata de San Bernardino de Siena (1380-1444). ¿Estuvo tocado por la utopía joaquinita, como quizá también San Vicente Ferrer († 1419)? El hecho de que, en su comentario del Apocalipsis y en algunos de sus sermones, reconociese a San Francisco en el «ángel del sexto sello» [19] no sería un testimonio suficiente: esta interpretación estaba extendida por todas partes. Iba pareja, al menos en los medios franciscanos, con el tema del «alter Christus». La obra de Bartolomé de Pisa, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, que data de muy a finales del siglo XIV, había asegurado a este tema un éxito en cierta forma definitivo, profundizándolo y desarrollándolo a la vez en todos sus detalles [20]. En el siglo siguiente, la expresión de «el ángel del sexto

[17] Cf. pp. 837-838: «Fuit alius error de lege vel spiritu libertatis... Fuit alter error, quod homo perfectus...». Finalmente dará el libro de Ubertino como solamente «cum cautela legendum vel omnino negligendum».

[18] *Tract. de Canticis*, III, 13-15: «...Motus est inde fortassis Abbas Joachim ut e seminario, id est litteris alphabeti, intellectum colligeret praeteritorum futurorumque temporum» Glorieux, t. 9. 1973, p. 583.

[19] Al principio del sermón 16 (ed. de 1745) Bernardino invoca para su interpretación la doble autoridad de Joaquín y de Buenaventura.

[20] Señalemos aquí una exacta y hermosa aproximación: «La primera literatura franciscana se había complacido en establecer el *Libro de la perfecta conformidad de Francisco de Asís y de Jesús*. Péguy, por su parte, se convierte en el Tomás de Celano de esta otra imitación perfecta de Jesús que es Juana de Arco. Esta debía ser la intuición central de esta biografía de Juana en la que Péguy no dejaba de pensar y que había anunciado en el *Laudet*». Pie DUPLOYÉ, O. P., *La religion de Péguy*, Klincksieck, 1965, p. 351. Cf. *Un nouveau théologien*, sobre «la representación, incluso al pormenor, de Juana de Arco en Jesús» y «esta vocación, esta elección única por la que se puede decir que, de todos los santos, fue ella la única a quien fue dado que su vida y su

sello» podrá incluso ser usada sin el menor signo de iluminismo por el Papa León X en su bula de unión de 1517 *Ite et vos in vineam meam*[21]. Pero entre los resúmenes de los sermones de Bernardino, agrupados bajo las apelaciones de «Cuaresmas» y «Adrientos», hay uno que lleva por título *Quadragesimale de Evangelio aeterno;* el texto fue reelaborado por él entre 1430 y 1447. Puede pensarse que si varios de sus sermones, que figuraban en la edición de Venecia de 1591, faltan en la edición de 1745, es porque su sabor joaquinita debió parecer demasiado fuerte. En el prefacio a esa «Cuaresma» Bernardino no tenía escrúpulo en decir que el Evangelio eterno había sido confiado a San Francisco y a sus discípulos para que fueran a predicarlo por todas partes[22]. Pero se conoce, por otra parte, la ardiente devoción de Bernardino de Siena por el nombre de Jesús, objeto privilegiado de sus predicaciones que le procuró no pocas molestias[23], para estar seguros del tenor de su joaquinismo. El truena contra los partidarios del «libre espíritu», numerosos en Italia, para los que el *Espejo* es el evangelio. Está lleno de admiración por Olivi, que era entonces leído en toda Italia y considerado como un eminente maestro espiritual; y en sus sermones copia algunos pasajes. Habrá que alinearle más bien entre el conjunto de los grandes franciscanos espirituales, ansiosos por devolver a la Iglesia su primitiva savia.

El año que siguió a su muerte, en 1445, un tal Juan du Bois dirigía a Carlos VII, rey de Francia, para guiar su política, una colección de profecías en la que Joaquín de Fiore aparecía al lado de Santa Hildegarda, la Sibila, y otros muchos[25]. Hacia el mismo tiempo, un iluminado, Nicolás de Buldesdorf, que se tenía por el Hijo de Dios, anuncia también la inminencia de la edad del Espíritu; como intentó ganarse para su profecía al concilio de Basilea, el desgraciado fue quemado en 1446[26]. Por estas fechas, desde hacía una treintena de años, la Europa central estaba sacudida por un movimiento de mayor envergadura, a la vez religioso, nacional y social. No

---

Pasión y su muerte *imitase* muy de cerca la vida y la Pasión y la muerte de Jesús». Prosa, 1909-1914, Pléiade, 1968; n. 136 y 302.

[21] «...angelum illum ascendentum ab ortu solis habentem signum Dei vivi, B. Franciscum...». Cf. Damien VORREUX: *Un symbole franciscain, le Tau»*, pp. 74-78. Se la encontrará también en 1926, en la encíclica *Rite expiatis* de Pío XI, con referencia a Dante y a Tomás de Celano.

[22] «Non prorsus abhorruit a loquendi rationibus Joachitarum. Quadragessimale composuit quod Evangelium aeternum nominavit, in cujus proemio dicit S. Francisco ejusque discipulis evangelium aeternum concreditum fuisse ut illu ubique praedicarent». *Opera omnia,* ed. de la Haye, Venecia, 1745, t. 2, p. 7. Cf. *Spirituali,* p. 14.

[23] Cf. Paul THUREAU-DANGIN, *Saint Bernardin de Sienne,* nuev. ed. Bloud, 1926, pp. 78, 105-112, etc.

[24] MANSELLI, en Chi erano, p. 203.

[25] Bernard GUENÉE, *L'Occident aux XIV et XVmes. siècles, les États.* PUF, 1971, p. 108.

[26] DESROCHE, *op. cit.,* p. 199.

recogeremos aquí más que la historia de aquellos a quienes se llamará los «Taboritas», por el grupo extremista que, en 1419-1420, fundó sobre la colina Burkovk, en Bohemia meridional, una ciudad santa fortificada, bautizada con el nombre de Tabor, a orillas de un río al que llamaban Jordán. En 1418, tres años después de la hoguera de Juan Hus en Constanza, una cuarentena de «Picardos» (*Picarti*, ¿quizá Begardos?), huyendo del norte de Francia y de la región de Bruselas donde eran perseguidos, habían llegado a Praga, ciudad universitaria, abierta a las corrientes espirituales, donde ya los Valdenses habían hallado una acogida generosa. Bohemia estaba a la sazón sacudida por una fiebre a la que alimentaban profecías apocalípticas[27]. Pronto se mezclan Picardos y discípulos de Juan Hus. Su influencia parece haberse ejercido especialmente sobre el sacerdote checo Martín Huska, en torno al cual se agrupan los más intransigentes del partido husita. Expulsados de Praga, estos extremistas encuentran refugio en su Tabor. Es una especie de campo militar, donde pronto encuentran acogida bandas de miserables llegados de los países del entorno. En 1420, los Taboritas eligen su propio obispo. No se espere aquí un resumen de su larga y trágica aventura, que se prolongó hasta 1437, fecha en que fue reducida su última trinchera, o incluso hasta 1452. Su jefe espiritual es Wenceslao Korenda; su jefe militar es Juan Zizka (1360-1424), que sabrá con medidas draconianas «transformar una ardorosa multitud indisciplinada en un sólido ejército»[28]. Martín Huska, iluminado, ha convencido a sus fieles de que Cristo ha regresado ya a la tierra, en secreto; y de que ellos son los designados por Dios para preparar su reino, asesinando a todos los que hayan rehusado entrar en su comunidad; entonces aparecerá en su gloria. Su programa radical para ese reino se corresponde bastante bien con uno de los «slogans» de nuestros días: hay que abolir, en la Iglesia y en la sociedad, todo aquello que aparezca como instrumento de opresión: tener saber y poder. Se trata, dirá Norman Cohn, del «sueño de una comunidad de amor y de paz», es «el viejo mito de la edad de oro llevada al porvenir».

Sin embargo, ¿es cierto que este viejo mito haya sido «revivificado» entre los Taboritas por el mito menos antiguo de la tercera edad «bajo la invocación del gran nombre del abad de Fiore»? Esa es la opinión de Norman Cohn[29]. Mollat y Wolff parecen compartirla, pero con prudencia. El taborismo, dicen ellos, «se relacionaría con las profecías de Joaquín de Fiore sobre la tercera edad, pero también, por otra parte, con la ideología de ciertos Begardos, los Hermanos del Libre Espíritu», cuya existencia en

---

[27] Sobre la situación religiosa de la Bohemia, ver Victor-L. TAPIÉ, *Une Église tchèque au XVme. siècle, l'Unité des Frères*, PUF, 1934, prefacio y cap. 1.

[28] Ernest DENIS, *Huss et la guerre des Hussites*, Leroux, 1930, p. 220. Cf. pp. 219-291, el resumen de toda esta historia.

[29] *Op. cit.*, pp. 212-231.

Bruselas se constata en el año 1411[30]. Para Joseph Macek, la hipótesis joaquinita «no tiene prueba alguna». Martín Huska unía en su espíritu «elementos valdenses, wiclefitas, husitas; los desarrollaba en un conjunto de ideas personales que revelan a la vez ateísmo y panteísmo»[31]. En Bohemia, las predicaciones de Matías de Janov (†1393) y el *Libellus de Antichristo*, de Juan Milic (†1374), habían preparado ya el terreno. Sin embargo, se notará que, según J. Nechutova, la llamada de Janov a la «libertad del Espíritu Santo», fundada sobre la oposición de la ley de Cristo a las «adinventiones humanae», no debe nada a Joaquín de Fiore, a quien jamás cita el gran orador bohemio[32]. Pero por más antiguos caminos, un cierto joaquinismo ya adulterado había podido infiltrarse en la región, llegando desde Italia. Algunos fieles de Federico II y de su hijo Manfredo se habían refugiado hacía tiempo en Praga y habrían llevado consigo sin duda, estima Manselli, «numerosas ideas y esperanzas joaquinitas»; y estas debieron recibir un nuevo impulso cuando Cola di Rienzo, después de su primer fracaso romano, se refugió allí, durante algún tiempo[33]. Pero éstas no son sino débiles hipótesis. Más seguro es, en cambio, que hay que distinguir, entre los Taboritas, a los fieles fanáticos para con sus jefes, y ciertos elementos dudosos que se habían unido a ellos bien en la misma Praga, bien en el curso de su éxodo, «nicolaítas» o «adamitas» comprometedores; claro que también los propios Taboritas hubieron de escindirse sin tardar mucho en dos grupos: aquellos a los que había hechizado el iluminismo de Martín Huska y aquellos a los que agrupaba la autoridad de hierro de Juan Zizka. Una vez rechazados los molestos y ejecutados los oponentes[34], los «ángeles de la exterminación», conducidos por el terrible Zizka, se lanzaron contra los «falsos cristianos» como los antiguos israelitas contra los filisteos; evocarían más bien una vuelta al Antiguo Testamento. Pierre Chaunu, según Ernest Denis, los compara a los Puritanos[35]. La Biblia era su libro de guerra. Eneas Silvio Piccolomini, el futuro Pío II, que pudo seguir de cerca el drama, dice en sus *Memorias* que «entre los Taboritas no se encuentra ni siquiera una mujer que no pudiese demostrar su familiaridad con el Antiguo y Nuevo Testamentos»[36].

---

[30] *Op. cit.*, p. 266.

[31] *Jean Huss et les traditions hussites, XV-XIXmes. siècles;* Plon, 1973, pp. 107 a 199. Id., *Le mouvement hussite en Bohème,* Praga, 1958, pp. 40-83 (interpretación marxista muy pronunciada de toda esta historia).

[32] BTAM, 1977, pp. 223-224.

[33] *Acceptation ou refus du troisième âge, Révél, et hist.* Aubier, 1971, pp. 138-139.

[34] DENIS, *op. cit.*, pp. 265-268 y 278. MACEK, *Jean Huss...*, pp. 136 y 154. Cf. R. GUARNIERI, DS, 5, 1246 y 1257.

[35] *Les temps des réformes,* Fayard, 1975, pp. 284-285: «El mundo taborita es una anticipación de la Europa puritana de los siglos XVI y XVII». Denis, p. 281.

[36] Citado por MOLLAT y WOLFF, p. 270.

Otro tipo todavía más episódico de iluminismo radical está representado, en las proximidades del año 1460, por dos hombres de origen noble, el franciscano Janko y su compañero laico Livino de Wissberg, que predican por los confines de Baviera y Franconia. No se contentan con predecir pacíficamente «la promulgación próxima de un tercer Testamento que divulgará el sentido espiritual de las Escrituras», así como la desaparición del clero secular que se borra ante las órdenes mendicantes: rasgos netamente joaquinitas; condenan, sin más tardar, las indulgencias y las ceremonias; se esfuerzan por reclutar bandas de mercenarios para acelerar el advenimiento de la era nueva. Esta no podrá establecerse sino por la violencia; el Papa, denunciado como Anticristo, deberá ser degollado, lo mismo que sus partidarios [37]. El obispo de Ratisbona consiguió extinguir la secta. Janko huyó, Livino se retractó, al menos por un tiempo. Por ciertos aspectos de sus intentos, se les ha podido caracterizar como predecesores de la Reforma protestante, o de sectas terroristas modernas. En todo caso, está claro que eran profundamente infieles al espíritu de Joaquín de Fiore, lo mismo que los Taboritas, por los que se han interesado particularmente los historiadores marxistas checos. Merecerían más bien, ellos también, ser adscritos a la línea de los Amalricianos, que habían conocido más de un resurgimiento. Se sabe que los Menores espirituales, incluso «joaquinitas», no habían dejado de denunciarlos como una secta diabólica, propagadora de un «espíritu de libertad anticristiano». Angel Clareno había relatado, hacía tiempo, con cierto orgullo, en su «sexta tribulación», que, arruinada por un tiempo tras la muerte de Amalrico, esta secta «inmunda» había resurgido, que había sembrado su cizaña en Italia y hasta entre la orden de los menores, pero que Ubertino de Casale había conseguido rápidamente extinguirla en lo que dependía de él; ningún inquisidor se había atrevido a tomar cartas en el asunto, y así, el legado del Soberano Pontífice había tenido que recurrir a él [38]. Nunca se apagaron del todo estos brotes de incendio.

Norman Cohn menciona, hacia la misma época, el movimiento mesiánico del joven Hans Böhm en los alrededores de Würzburgo. Apuntaba

---

[37] Aug. RENAUDET, en L. HALPHEN y Ph. SAGNAC, *Hist. Générale*, t. 7, 2 Alcan, 1931, pp. 13-14. Desroche, p. 260. Cohn, pp. 231-233.

[38] «In eo tempore, quo clarissimos et apostolicos viros Deus misit in mundum, Dominicum vid. et Franciscum, missus Amalricus a dyabolo fuit, per quem et multos subvertit et ad inmundissimam sectam antichristiani spiritus libertatis traxit. (La secta) nunc revixit,... et per fratem Hubertinum, jubente summo pontifice seu legato ipsius, detecta et confutata et eradicata fuit in brevi tempore, quantum fuit ex parte ejus; quod ante ipsum nullus inquisitor attemptare praesumpserat». Ehrlé, p. 130 y p. 131, sobre los «apostoli»: «Illius autem libertatis malignae sectae praesumptuosus et a dyabolo agitatus in Italia introductor fuit Girardus Cicarellus, illorum fratrum, qui dicuntur apostoli, primus adinventor, etc... Et quidem de secta illa apostolorum nomine, Bentevenga ordinem minorum intravit, et spiritus libertatis dyabolicae spurcissimum labem in C. Francisci provincia seminavit...».

más a un retorno al estado de naturaleza pura que a una anticipación de la Jerusalén celeste[39]. «Con frecuencia los revolucionarios de los siglos XIV y XV intentan restablecer la igualdad entre los hombres y la comunidad de bienes desaparecidas con el pecado»[40]. Esta era ya la tendencia en el siglo XIII de un Juan de Meun, poco revolucionario, en verdad, y adversario, según se ha visto, de los franciscanos joaquinitas. Los «adamitas antinomistas» se insertan en una vieja tradición: «comunidad de bienes, uso común de las mujeres, danzas desnudas y destrucción de un mundo que vive sus últimos días; el culto se limita a recitar un Padre nuestro, que estás en nosotros, ilumínanos»[41]. Nada de esto procede de la abadía de Fiore.

Sin embargo, la utopía del «tercer estado» no estaba muerta. Como en los dos siglos anteriores, algunos seguían incluso calculando la fecha y su pseudo-joaquinismo no siempre estaba al abrigo de peores contaminaciones. Esto nos recuerda una *Quaestio quodlibetaria*, discutida el 1446 en Erfurt por un ermitaño de San Agustín, Juan Bauer de Dorsten. Quizá algunos hermanos del convento se habían dejado seducir, como algunos de sus hermanos florentinos del Convento del Espíritu Santo, que un siglo antes había exhortado al pueblo según las «profecías» de Joaquín, lo que le había valido una querella con los dominicos de Santa María Novella[42]. Pero otra ocasión parece estar más precisamente en el origen de la *Disputatio* de Erfurt: es la penetración en la comarca de los wissbergistas, «heréticos escandalosos», discípulos de Janko y de Livino de Wissberg. La cuestión propuesta por Dorsten es muy circunscrita: «Utrum tertius mundi status quem Joachim abbas imaginatur et haereticorum conventiculum minatur catholice venturus astruatur priusquam annus Domini 1471 compleatur?». Pero Dorsten no se contenta con refutar falsas profecías. Cita largamente al mismo Joaquín y culpa al corazón de su doctrina, a su teoría trinitaria de las tres edades. Su sabia argumentación no debió servir para restablecer la calma, pues veinte años después, en 1486, en Erfurt también, otra *Quaestio* de un autor anónimo vuelve a plantear la discusión de la edad del Espíritu.

Se habrán advertido las dos palabras contrastadas, yuxtapuestas en la *Quaestio* de Dorsten, como si designasen el mismo acontecimiento esperado: Joaquín lo «imaginaba», sus discípulos heréticos proclamaban su «amenaza». Esperanza de una era de libertad y temor de un cataclismo final se mezclaban; temor y esperanza engendraban un cálculo febril de la fecha fatídica. A mediados del siglo XV, un hombre sagaz, el espíritu más eminente de su generación, lo constataba: «Muchos se han fatigado en vano por

---

[39] *Loc. cit.*

[40] Bernard GUENÉE, *op. cit.*, p. 106.

[41] Pierre CHAUNU, *op. cit.*, p. 285.

[42] R. KESTENBERG-GLODSTEIN, *The "Third Reich", a fifteenth-Century Polemic against Joachim and its Background,* Journal Warbourg Constauld Institutes, 18, 1955, 245-295: c. r. por G. M., BTAM, 8 nº 2601. M. REEVES, RTAM, 25, 1958, pp. 118-125.

calcular, según los datos de las Escrituras, la fecha del fin del mundo». Ninguna de las soluciones propuestas hasta entonces le parecía convincente. Y tenía buen cuidado de no conceder credibilidad alguna a las profecías «joaquinitas»; confesaba que esa fecha era un secreto escondido en Dios. Esta opinión razonable le dejaba el espíritu libre para otras reflexiones más profundas. Y sin embargo no le había impedido a Nicolás de Cusa entregarse, él también, por dos veces, a nuevas indagaciones. Había llegado a esta «conjetura», que el fin de nuestro mundo terrestre, es decir, la gloriosa resurrección de la Iglesia, una vez vencido el Anticristo, podría producirse entre los años 1700 a 1734 a partir del nacimiento del Señor[43]. Tal curiosidad, incluso llena de reservas conjeturales, sorprendería en un espíritu tan eminente, si la historia no nos proporcionase tantos ejemplos análogos. En todo caso, en la escatología de Nicolás no se descubre ninguna huella del mito de una tercera edad. Su *De pace fidei* terminaba con la perspectiva de una nueva era religiosa en la que sería profesada una fe única en una paz universal, pero evidentemente esto no era para él más que una utopía, el resultado ficticio de un concordato imaginario concluido «en el cielo»[44]. El desarrollo de la historia de la salvación, tal como él se la representaba, según un esquema tradicional cuyo testigo hemos reconocido en Ruperto de Deutz y que Santo Tomás había adoptado también, era más bien inverso: si bien es verdad —decía él— que la Iglesia creció en santidad en una primer tiempo que va desde los orígenes hasta la primera venida de Cristo, ella no deja de crecer hasta el día del juicio[45]. Esta mirada pesimista, quizá suscitada por las desgracias de la época[46], no era sin embargo total. Nicolás profesaba que la Iglesia, cuerpo de Cristo, debía reproducir en su historia todas las fases de la vida de Cristo: después de las miserias presentes y de los horrores del tiempo del Anticristo, se debía esperar un período mejor, correspondiente a los cuarenta días que median entre la Resurrección y la Ascensión[47]. Así queda abierta una puerta a la esperanza incluso terrestre; pero más que a la de la tercera edad anunciada por Joaquín, esa

[43] *Conjectura de novissimus diebus*, 1452. *Opera*, Basilea, 1565, pp. 932-935. Antes de este breve y tímido ensayo, Nicolás parece haber hecho algunas conjeturas análogas en un *Libellus de inquisitione veri et boni*, que hoy se ha perdido. Cf. *De concordia catholica*, l. 1, c. 12. O CAPITANI, en *Attesa*, pp. 197-216.

[44] *De Pace fidei*, 1453, in fine.

[45] *Excitationes* l.2: «Successive a principio mundi usque ad Christum, crevit Ecclesia in sanctitate, usque ad caput sanctitatis Christum. Et a Christo usque ad diem judicii, decrescet sanctitas: quoniam Antichristus, Christo contrarius, est fons omnis malitiae et peccati». *Opera*, 1565, p. 392.

[46] Después de la caída de Constantinopla, etc., «él verá el porvenir bajo colores tan negros que no dudará en asignar todavía cuatro siglos de reino a la bestia del Apocalipsis, Mahoma»: Edmond VANSTEENBERGHE, *Nicolas de Cuse* (1401-1464), Champion, 1920, p. 249. (Sermón *Iterum venturus est*, Brixen, 7 dic. 1455).

[47] VANSTEENBERGHE, *op. cit.*, pp. 247-249.

esperanza correspondía, bajo colores renovados, a la del viejo milenarismo.

Más bien se podría esperar cierto joaquinismo en Pico de la Mirandola. ¿No es conocido principalmente por su admiración de la Cábala? Ahora bien, si nos atenemos a G. Scholem, «las tres edades cósmicas y trinitarias de Joaquín de Fiore han resonado sobre la doctrina de los Sefirot del Zohar»[48], esa suma de doctrinas cabalísticas. Juan Pico, no obstante, hasta en su breve período de entusiasmo cabalístico, no se hizo eco de ello. Al menos esto no determinó su propio pensamiento. Si menciona una vez a Joaquín de Fiore, en una de sus novecientas *Conclusiones*, es a propósito de las matemáticas. Su idea, que no ha explicitado, es que la aritmética, no material sino formal, constituye un camino excelente para acceder a lo que él llama profecía natural; sobre la que observa: «Joachim in prophetiis suis alia via non processit, quam per numeros formales»[49]. La mención parece elogiosa, pero no sabemos ni qué profecías había tenido Pico a la vista ni en qué consistía con exactitud para él esa «via per numeros formales», y quizá no se trataba del Joaquín auténtico. Por el contrario, parece claro que las especulaciones de Joaquín sobre el reino del Espíritu en modo alguno surgieron en su horizonte[50].

El profetismo de Savonarola ¿no tenía también relación con la tradición de Fiore? Algunos lo han pensado. Por ejemplo, George Huntson Williams, en su historia de lo que él llama *La Reforma Radical*[51]. Con más prudencia, Eugenio Garin estima que «es difícil negar la presencia joaquinita en el profetismo del ambiente de Savonarola»[52]. También Donald Weinstein, recordando el «sermón terrorífico» de la cuaresma de 1491, en que el orador vaticina que, cuando los hombres hayan abandonado «omnia corporalia» y se hayan dejado conducir a la montaña de la contemplación, «obtendrán la ciencia de ambos Testamentos»[53]. Uno de los mejores historiadores de Savonarola, Roberto Ridolfi, es más netamente negativo: «Buscar la génesis del profetismo savonaroliano en el del Calabrés sería un juego absolutamente vano... El mismo Savonarola se expresa en términos muy poco admirativos, por no decir desdeñosos, sobre la cuestión del abad cala-

---

48 *Les grands courants de la mystique juive,* Payot, 1950, p. 195; destacado por Xavier TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir,* Vrin, 1970, t. 2, p. 460.

49 *Conclusiones de Mathematicis secundum opinionem propriam,* 9 y 10; 1486. *Opera,* Basilea, 1572, p. 101; Ed. B. Kieszkowski, Ginebra, Droz, 1973, p. 65.

50 Cf. Ovidio CAPITANI, *Per il significato dell'attesa della nuova età in Niccolo da Cusa,* en *Attesa,* pp. 199-216. Como el Cusano, él ha hecho una «conjetura» sobre la fecha del fin del mundo: Concl. II, 9.

51 Filadelfia, s.d., p. 18: «...apocalyptic Spiritualism in the line of Joachim of Flore and Jerome Savonarola».

52 En *Attesa,* p. 16.

53 *Savonarole et Florence,* tr. fr. Calmann-Lévy, 1973, p. 103. Cf. VILLARI, *Savonarole,* tr. fr., t. 1, apéndice, pp. XXXI-XXXII.

brés»[54]. Testimonio, su sermón sobre el Apocalipsis del 28 de noviembre de 1490[55]. Maurice de Gandillac opina lo mismo: «El anuncia la cólera de Dios y la próxima renovación de la Iglesia y del mundo, no el "tercer reino" de los joaquinitas (el Espíritu después del Padre y del Hijo), sino lo que él llama "la quinta edad" (después de la edad de los apóstoles, de la de los mártires, de la de los herejes, de la de los tibios, simbolizados por los cuatro jinetes del Apocalipsis)»[56]. Vieja enumeración clásica de los historiadores de la Iglesia, del todo diferente, en efecto, a la tríada joaquinita. La edad de oro que Savonarola contemplaba y que contemplaban más aún sus discípulos, como consecuencia esperada de la reforma que él predicaba, no implicaba en modo alguno la desaparición de las estructuras de la Iglesia. Sacaba algunos de sus colores del mito de Florencia, ciudad predestinada, pero ninguno de la «edad del espíritu». No está excluido que pudiera conocer las profecías «joaquinitas», como otros muchos entonces[57]. Savonarola fue ciertamente menos prudente de lo que fue enseguida su amigo Pico; pero era discípulo de Santo Tomás. Su oposición a la persona de Alejandro VI, sus dudas sobre la validez de la elección del Pontífice, su deseado recurso a la convocatoria de un concilio... no evocaban para nada el sueño de un papado venerado que acabase, por su voluntaria disolución, en una sociedad totalmente angélica, como tampoco preludiaban la revuelta de Lutero contra la Iglesia romana.

Es sin duda muy exagerado decir, como lo ha hecho Buonaiuti, que la lucha de la curia romana contra el joaquinismo ocupó toda la historia de la Iglesia hasta las vísperas de la Reforma[58]. Sin embargo, la época del Renacimiento está atravesada de un soplo profético en el que se reconoce con frecuencia una mezcla de elementos populares procedentes de la más lejana Edad Media y de otros que no están exentos de analogías o vínculos con la herencia de Fiore. A propósito de esta época, caracterizada por la espera de una era nueva que sustituiría, al menos en el primer plano del pensamiento, a la esperanza del fin del mundo y de la entrada en la patria eterna, Raffaele Morghen ha designado el mensaje de Joaquín como algo que proporcionaba su clave. Solamente, como señala también este autor, se ha dado un paso más en la humanización del sueño: al ideal contemplativo de Fiore, como al ideal, mucho más viejo, de la *renovatio Ecclesiae* y, después, al de la *renovatio imperii* sucede el ideal de una ciudad «humanista»[59]. Humanismo ita-

[54] *Savonarole,* tr. fr. Hayward, Fayard, 1957, p. 310.

[55] Citado también por D. WEINSTEIN, *op. cit.*, p. 103, nota 72.

[56] En la *Hist. de la philosophie,* Pléiade, t. 2, 19, 60. Cf. R. de MAIO, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento,* Nápoles, 1973, pp. 33-64.

[57] Se puede también admitir que la espera de una edad mejor «giungerà attraverso mille rigagnoli fino alla clamorosa protesta di un Savonarola, alimentando per giunta tutto un torbido e indistinto di profetismo popolare»: PENCO, 1, 492.

[58] Introd. al *Tractatus,* p. XLV.

[59] Ver supra, introducción. «Dal Profeta (Joaquín) la parola era passata al Poeta

liano que celebra la *renovatio* del mundo, anuncio de un «siglo de oro», fiebre apocalíptica que exige realizar la sociedad por las vías de hecho, imaginación de diversas «utopías»[60], exégesis esotérica, aplicándose a descubrir la promesa de una reconciliación de las religiones por el nacimiento de una humanidad nueva, etc.; en todo caso, con tal de que no se anden buscando siempre filiaciones doctrinales demasiado precisas, es raro que no se encuentre la sombra del calabrés, mezclada con las novedades de la cábala, del hermetismo o de la alquimia[61]. Sin duda tampoco sería totalmente arbitrario incluir en la familia joaquinita, como lo hace Wilhelm E. Mühlmann, a los adeptos de numerosas sectas milenaristas, más o menos salpicadas, a veces, de gnosis maniquea, que se desarrollaron en Occidente, sobre todo a partir del siglo XIV. Ya hemos señalado algunas más arriba. Tenían en común esta idea: que había llegado la hora de que la tierra fuera purificada de pecadores, es decir, de poderosos y de ricos, la hora en que Cristo iba a manifestarse de nuevo, para convidar a los santos, esto es, a los pobres, a su banquete celeste, pero ya sobre esta misma tierra[62]. Semejantes movimientos, herederos de un pasado anterior a Joaquín, van a prolongarse en el siglo XVI en el interior del mundo «reformado», primero en la «guerra de los campesinos» y luego en el ensayo de Jerusalén celeste intentado en Münster.

Desde el principio de la «tragedia luterana», Joaquín de Fiore ha sido designado, con San Bernardo y algunos otros, como uno de sus iniciadores. En 1521, en un *Dialogus oder Gespräch des Apostolicums...*, Ulrico de Hassfurt le colocaba en cabeza de lista. «Abbas Joachim, Comes de la Mirandola, doctor Wessalia, Joannes Reuchlin, doctor Martin Luther, doctor Carlestat, Ulricus Hutten ritter und doctor v. Rotterdam»: tales eran las «ovejas piadosas y fecundas» de donde procedía la Reforma[63]. Mezcolanza fantástica. Flacio Ilírico le sitúa en buen lugar, con Roquetaillade, a quien designa solamente como anónimo en su *Catalogus Testium veritatis* (1556). J. Wolf, en 1609, da una lista análoga en la que figuran el Joaquín

(Petrarca), che è pure l'annunciatore della grande verità umana»: MORGHEIN, en *Attesa*, conclusión, p. 456; cf. p. 445. ID., en Rev. historique, 236, 1966, p. 15.

[60] Cf. Georges BONNET, Intentions étiques de l'Utopie, en *Pax* (Séminaire universitaire de Lyon), 175, 1976, 20 páginas. *Les Utopies à la Renaissance*, obra colectiva. Ed. de l'Univ. de Bruselas, 1963. La Utopía de Tomás Moro es de otro tipo. V. infra, cap. 5, a propósito de Campanella.

[61] Mircea ELIADE había soñado —nos dice— a los veinte años, con un volumen «consagrado a las relaciones entre las corrientes místicas y ocultas de la Edad Media: Joaquín de Fiore, la Cábala, la alquimia, el hermetismo», etc.; «ahora, apenas si empiezo a comprender la solidaridad secreta de todos estos movimientos de *renovatio*»: *Fragments d'un Journal*, traducido del rumano por Luc Badesco, Gallimard, 1973, pp. 246-247 y 292-293.

[62] Wilhelm E. MUHLMANN, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, trad. Jean Beaudrillard. Gallimard, 1968, pp. 179-180.

[63] En *Hutteni Opera*, ed. Böck.

auténtico, el apócrifo y diversos «joaquinitas». En realidad, el movimiento de la Reforma protestante no debe nada, en sus principios, al joaquinismo. Por una generalización igualmente abusiva, Dempf y Benz, «los clásicos de la escuela alemana, en sus dos libros célebres (*Sacrum Imperium* y *Ecclesia spiritualis*) veían en Joaquín a un predecesor de (su) ideología dominante»[64]. Se trata más bien de dos movimientos de sentido inverso: mientras que Joaquín se inclinaba hacia una superación en el porvenir, los Reformadores quieren una vuelta a los orígenes. El primero, prediciendo una desaparición espontánea del Papado, quedaba libre de todo «complejo antirromano» y no dudaba en absoluto de que la Iglesia de Cristo hubiese sido fundada sobre Pedro; mientras que los segundos no ven en el papa más que al detentador de una autoridad usurpada en el curso de los siglos. Ciertamente Joaquín había deseado como todos los verdaderos hombres de Iglesia, de toda época, una vuelta de la sociedad de su tiempo a las costumbres más puras de los primeros cristianos, especialmente en materia de pobreza; y como otros muchos en su siglo había experimentado la nostalgia de la *vita apostolica* primitiva[65]; pero no estaba ahí la originalidad de su doctrina. De hecho, también es cierto que los «reformadores» fueron formidables innovadores, pero lo fueron de forma totalmente inconsciente; y si hubieran podido preverlo, totalmente contra su voluntad. No faltan hoy intelectuales para justificar prácticamente «la doctrina luterana de la justificación por la sola fe, sin las obras», por la exaltación de la *Obra* histórico-cultural que en ciertos aspectos brotó efectivamente de ella. La advertencia ha sido hecha por un buen observador de nuestro tiempo[66]. Esto es lo que ya Newman había llamado «la levadura luterana»[67]. Buonaiuti señalaba igualmente en 1926 «el proceso de laicización al que Lutero había arrojado la tradición del mensaje cristiano»[68]. Ello no impide que Lutero, que era de un temperamento conservador y pesimista, fuera hostil a las aventuras[69] y no alimentase ningún sueño de «superación». En cuanto a Calvino, su religión lleva la impronta de un sello fuertemente veterotestamentario[70] y

---

[64] J. BIGNAMI-ODIER, *loc. cit.*, pp. 151-152; *Jean de Roquetaillade*, pp. 130 y 185.

[65] C., l.4, c. 39, f. 59; l.5, c. 85, f. 114: «Neccesse quippe est ut succedat similitudo vera apostolicae vitae, in qua non acquirebatur possessio terrenae haereditatis, sed vendebatur potius»; «reformari statum Ecclesiae in eum gradum et similitudinem, in quo fuit tempore apostolorum...».

[66] Paul TOINET, *Luther parmi nous*. Revue thomiste, 1977, p. 220.

[67] *The Idea of a University*, ed. de 1959, p. 68; cf. p. 69: «Ya veis cómo una teoría o una filosofía, nacida de las reformas religiosas del siglo XVI, ha traído consecuencias que los autores de esa misma reforma habrían sido los primeros en condenar».

[68] *Lutero e la Riforma in Germania*. Bolonia, p. 413.

[69] Cf. un ensayo de puesta a punto en Norman BIRNBAUM, *Luther et le millénarisme*, Arch. de sociología de las religiones, 5. 1958, pp. 101-102. Ver también E. DELARUELLE, en *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle*, p. 154.

[70] James ADAMS ha escrito de los puritanos que «su dios era el Dios del Antiguo Testa-

nada podría repugnar a su genio autoritario más que una Iglesia del puro Espíritu. «Después de algunas inevitables dudas iniciales, uno y otro han reconocido en el iluminismo una «innovación» tan grave, incluso más grave, que aquella que reprochaban a Roma; y lo han combatido con energía, hasta con crueldad[71]. Por otra parte, Lutero, como Calvino, Zuinglio y Carlstadt, hacía poco caso del Apocalipsis; se parecían en esto a Erasmo o a Cayetano[72]. No podían, pues, animar las especulaciones azarosas que se habían deducido siguiendo a Joaquín de Fiore. Probablemente en Lutero influyera profundamente la literatura apocalíptica popular, entonces tan floreciente[73], ya que aplicaba al Papado la descripción del Anticristo. Lamentándose sobre «la fatalidad que pesa sobre este siglo» y sobre «los falsos profetas» que proliferaban, no encontraba su consuelo en la perspectiva de un porvenir mejor, sino en la esperanza de un cercano fin de este mundo, entregado al «humo de Satán»[74]. Ha podido dedicarse, como había hecho Nicolás de Cusa, y con más insistencia, a una *Supputatio annorum mundi*[75]: esto puede invitarnos a colocarle entre la inmensa cohorte de los exegetas «históricos», esa primera de las dos posteridades joaquinitas que dejamos al margen de nuestra perspectiva, pero no nos permite hacer de él (Lutero) un heredero del gran pensamiento, del gran sueño de Joaquín. Algunos discípulos exaltados han podido quizá asimilar a su maestro con el Angel del Apocalipsis encargado de anunciar el Evangelio eterno; así, ya en 1586, Jorge Gloccer en una biografía de Lutero; o también Juan Gerhard, ampliando el tema en 1617[76]; y J.G. Lessing en 1717: «Lutero, dice este último, ha sido realmente aquel Angel del que se habla en el Apocalipsis (14)[77], que volaba por lo alto del cielo *(en metasouranèmati)* a fin de anunciar por todas partes el Evangelio eterno y la verdadera doctrina de la penitencia y de la fe; eso mismo es lo que nos urge y nos impulsa a la lucha contra los innovadores»[78]. Esta trivialidad hagiográfica, burdamente imi-

---

mento, sus modelos de conducta eran las obras del Antiguo Testamento»: citado por Léon POLIAKOV, *Hist. de l'antisémitisme*, de Voltaire a Wagner, Calmann-Lévy, 1968, p. 54, cf. p. 92.

[71] J. J. von ALLMEN, *Une réforme dans l'Église*. Duculot, 1971, p. 57.

[72] Erasmo no parafrasea al Apocalipsis y tampoco Calvino lo comenta. Cayetano concluye en 1529 su comentario al Nuevo Testamento sin incluir el Apocalipsis. Cf. H. HADOT, en *Colloquia erasmiana turonensia*, Vrin, 1972, t. 2, p. 753.

[73] Cf. T. F. TORRANCE, *Les réformateurs et la fin des temps*. 1955.

[74] Para muchos protestantes del siglo XVI, los dos cuernos del Anticristo son el papado y el Islam; para FLORIMOND DE RAEMOND, *(Hist. de la naissance, progrés et decadence de l'Hérésie de ce siècle*, 1605) son el imperio otomano y la Reforma.

[75] Cf. su carta a Jacob Prost, 26 de marzo de 1542.

[76] Publicado en 1541, y después aumentado en 1545.

[77] *Beati Lutheri ad Ministerium et Reformationem legitima vocatio;* pp. 89-92.

[78] *Défense de la Réforme de Luther...*, 1717, Sexto prejuicio, párrafo 4. Cf. Georges PONS, *Gotthold Ephraim Lessing et le christianisme*, Didier, 1964, p. 67.

tada de las biografías de San Francisco de Asís, no es para nosotros más que una curiosidad.

Nos queda por decir solamente que, por el principio que proclamaba de una absoluta libertad individual en la interpretación de la Biblia, Lutero «abría el camino para aberraciones sin límites»[79] y por su misma revuelta no podía menos que atizar las fiebres apocalípticas. La más violenta de todas, pronto habría de levantarse contra él.

Es conocida la trágica historia de Tomás Münzer (1483-1525). Lutero le había enviado a predicar el Evangelio a Zwickau, en los confines de Bohemia. Allí entabla amistades con un fabricante de paños, Nicolás Storch. En torno a ellos se forma un grupo de iluminados en cuyo espíritu «se entrecruzan teología luterana, tradición mística alemana, tradición joaquinita, influencias taboritas y exaltación colectiva de los artesanos tejedores en crisis»[80]. Para ellos, la revelación aún continúa, entra en una nueva fase y ellos son su instrumento. «La voz del Espíritu Santo, dice Münzer, está en mí como el terrible susurro de las aguas innumerables *(der grausame Brausen vieler Wasserstroeme)*; sé más que si hubiera devorado cien mil biblias *(als wenn eines Hunderttausend Bibel gefressen hätte)*»[81]. Münzer, con su grupo de «profetas», fue expulsado de Zwickau y Lutero le abandona. Se refugia en Bohemia. En Praga, el 1 de noviembre de 1521, lanza una proclama en la que protesta contra los cristianos literalistas que «desfiguran la verdadera fe» y reclama una «nueva Iglesia»[82], lo que le vale ser expulsado también de la ciudad. Carlstadt, que también se ha enemistado con Lutero, le anima en su fanatismo (él negará enseguida haber tomado parte en sus violencias). Refugiado en Nordhausen, luego en Halle y después en Allstadt (1521-1524), se hace indeseable en todas partes. Entonces se agrega a la revuelta campesina que acaba de estallar en Turingia y que ha apelado a Lutero en vano. Se convierte en la cabeza de los rebeldes y les predica una guerra santa. Para este tribuno iluminado «las antiguas instituciones van a desaparecer; como dice el Profeta, no son sino una vana espuma» (1523). La obra realizada por Lutero no le satisface en nada. Se burla del «papa de Wittemberg», «pagano en cuerpo y alma», del «doctor Mentira» ese «gordinflón» (¡ya!), esa «masa de carne fofa, viciosa y espiritual que se encuentra en Wittemberg», esa impotente «señorita Martina», etc. Más grave que todas estas injurias es la acusación que lanza contra él de haber «traicionado a la Sagrada Escritura» y, por ende, de «haber manci-

---

[79] C. H. DODD, *La Bible aujourd'hui*, trad. fr. Ladoux, Casterman, 1967, p. 30. Cf. Hasso JAËGER, en André RAVIER, *La Mystique et les mystiques*, DDB, 1965, pp. 299 ss., sobre la «nueva ola montanista» y sus causas en el protestantismo.

[80] Pierre CHAUNU, *Les Temps de réformes*, 1975, p. 463.

[81] Citado por J. Fr. LYOTARD,«Puissance des traces, ou contribution de Ernst Bloch à una histoire païenne», en *Utopie, Marxisme selon Ernst Bloch*, Payot, 1976, p. 63.

[82] La misma expresión en una carta a Hans Zeyss, 22 julio 1524, etc.

llado de forma totalmente desoladora a la desgraciada cristiandad»[83]. El, Münzer, es «el servidor de Dios contra los impíos»; anuncia por todas partes, en nombre del Espíritu, el próximo advenimiento de esa «nueva Iglesia» que no podrá fundarse más que sobre las ruinas de la antigua. De ahí su llamada a la violencia; hay que comenzar por destruir todo el orden existente. «Quien ha visto a Münzer, escribirá Lutero, bien puede decir que ha visto al mismo diablo encarnado en su furia mayor»[84]. Pero la intrepidez del hombre, que se compromete a fondo, da a este exaltado acentos patéticos: «Quien quiera ser piedra de asiento de la nueva Iglesia, debe estar dispuesto a arriesgar su cabeza... Quien no quiera saber del Cristo amargo, morirá de un empacho de miel»[85].

Desde hace aproximadamente un siglo, siguiendo a Engels, se ha exagerado con frecuencia, incluso falseado, exaltándolo, el papel anunciador de Tomás Münzer. Se ha izado a este hombre, «espíritu puro y sublime», o «temerario psicopatológicamente genial», frente a un Lutero supersticioso, dogmático y despótico, que se daba una vida de filisteo indiferente para con la miseria de su pueblo; se ha hecho de él un «mesianista de la carne»; se le ha metamorfoseado, cosa extraña, en un «santo del pacifismo», etc.[86] Y esta es la contrapartida de las condenas con que Lutero y sus partidarios le han hundido. El dulce Melanchton, que hubiese querido que la reforma hubiera podido —como dirá Ch. Schmidt[87]— «desarrollarse de una forma normal», era todavía más duro con los rabiosos, esos «pseudoluteranos sediciosos», esa «peste feroz», ese «tumulto agitado por Satanás» que enturbiaban la soñada armonía; Münzer, decía él, temblando ante el día del vencimiento de la cuenta, «es de una crueldad peor que la de los escitas»[88]. Lo difícil de contestar es que Münzer aparece en la historia como el primer testimonio de real envergadura de una «transformación revolucionaria de la esperanza cristiana»[89].

Pero la cuestión es, como para Martín Huska y los Taboritas: ¿se ha operado la transformación en el espíritu de Münzer bajo el patrocinio reconocido del abad de Fiore? Alexandre Weil, gran admirador de «esta

[83] Según Ernst BLOCH, *Thomas Münzer théologien de la révolution*, trad. Maurice de Gandillac, Julliard, 1964, pp. 39, 57, 93.

[84] Émile-G. LÉONARD, *Histoire Génerale du protestantisme*, t. 1, PUF, 1961, pp. 95 y 97.

[85] Citado por LÉONARD, *op. cit.*, p. 92. Cf. Thomas MÜNTZER, *Sein Leben und Seine Schriften*. Ed. Otto S. Brandt, Jena, 1933.

[86] Cf. Fréderic HARTWEG, «Thomas Münzer théologien de la révolution», en *Utopie, Marxisme*, citando y criticando las obras de H. Ball y de L. von Gerdtell. Para la obra más reciente de Bloch, v. infra, cap. XVI.

[87] Enciclopedia de las ciencias religiosas. (Lichtenberger), t. 9, 1880, pp. 49-50.

[88] *Corpus reformatorum*, vol. I, *Philippi Melanchtonis Opera*,... ed. C. G. Bretschneider, vol. 1. Halle, 1834; cartas de 1524 y 1525, col. 710, 738-741; cf. 747. «Moncerus plusquam Scythicam crudelitatem prae se fert».

[89] *Evolution and Christian Hope*, New York, 1965, pp. 50-66.

figura gigantesca que se adelanta en cuatro siglos a sus contemporáneos», lo había afirmado; pero su *Historia de la gran guerra de los campesinos*[90] es una mezcolanza de compilación y, como él dice, de «inspiración» que no da confianza[91]. Según Ernst Benz, Münzer había, en efecto, leído los escritos de Joaquín, probablemente durante su estancia en Praga, en 1521-1522; pero es éste un punto que continúa oscuro[92]. Ernst Bloch nos lo presenta «hundido en esas oscuras profecías milenaristas»; pero la fórmula es vaga e incluso demasiado poco pertinente. Y cuando Bloch intenta describir él mismo las profecías de Joaquín, lo hace desde los apócrifos o incluso, con mayor osadía, según los escritos de su héroe. Y así las dos edades sucesivas de la Ley y de la Gracia, que preceden a la del Espíritu, se convierten en dos instituciones concomitantes del Estado y de la Iglesia[93]. Según su historiador, Münzer confiesa de forma explícita la lectura de una sola obra joaquinita, que, además, es apócrifa. Se trata de *Super Jeremiam.*

Por tanto, no se podría negar la influencia sobre él de una corriente espiritual en la que había tenido su parte el joaquinismo, aunque testimonie un espíritu belicoso más semejante al de los Taboritas que al del abad de Fiore y aunque apele a una inspiración superior. «Tenemos necesidad, dirá poco antes de morir, de un nuevo Juan que venga, según el espíritu de Elías[94], a soplar en las sonoras y sensibles trompetas, para que resuenen con el ardor que da el Espíritu de Dios y para que no se extienda sobre esta tierra ninguno de aquellos que obstaculizan la Palabra de Dios». Orgullosamente, ya que no lógicamente, había escrito antes de entregarse a la lucha: «Debéis saber que los eruditos atribuyen esta doctrina al abad Joaquín y la llaman con gran decisión Evangelio eterno. Yo no he leído más que su comentario sobre Jeremías; pero mi doctrina viene de más alto; no tomo nada de él, sino de la misma Palabra de Dios, tal como pronto, llegado el momento, lo demostraré ayudándome de todos los escritos bíblicos»[95]. Jamás llegó para él ese momento; la «iluminada tropa cristiana», que se había reunido tardíamente en torno a él, fue aplastada por el ejército de los príncipes en Frankenhausen. La represión fue terrible. Se conoce el comen-

---

[90] 2.ª ed. Poulet-Malassis et de Broise, pp. 108 y 111-112; cf. p. 109: «esta figura cuya sombra, después de cuatro siglos, es aún el terror de los déspotas, de los falsos sabios y de los tartufos».

[91] El —dice— ha leído a Zimmermann, ha organizado sus materiales, y «para todo el resto, he seguido mis propias inspiraciones», etc; p. 3.

[92] BENZ, *op. cit.*, pp. 24 y 56.

[93] *Op. cit.*, p. 24. Según H. DESROCHE, *Les Shakers américains;* ed. de Minuit, 1955, p. 63, Münzer «había sido alimentado por Joaquín», pero eso no implica una abundante lectura directa.

[94] Recuérdese cómo Joaquín oponía el espíritu violento de Elías al espíritu de dulzura de Moisés.

[95] Textos citados por Bloch, *op. cit.*, pp. 39 y 134.

tario de Lutero, que había llamado y aplaudido a ese ejército: «El que se rebela lo hace siempre en su propio perjuicio»[96].

La guerra de los campesinos, o como dice Georges de Lagarde siguiendo al mismo Münzer, de los «rústicos», de los «patanes», a los que había sobreexcitado la palabra de Münzer, no había sido en principio más que una sublevación social, convertida en «revolución política bajo forma religiosa»[97]. Reunida primeramente bajo las órdenes de Hans Müller, la «Gran Fraternidad Cristiana de la Selva Negra» no profesaba en absoluto un régimen comunista. Como lo prueba su manifiesto de los «Doce equitativos artículos», que contienen sus reclamaciones, los campesinos suabos, incluso después de haber sido arrastrados por Münzer, no compartían sus sueños milenaristas; incluso aceptaban «anular sus reivindicaciones, si una u otra eran contrarias a la Palabra de Dios, a condición de que se pruebe por la misma Escritura»[98]. Por otra parte, cabe preguntarse si los sueños de Münzer no se parecían más (como antiguamente los de una parte de los Taboritas y sus émulos) al ideal de una vuelta al estado de naturaleza pura que al de un progreso hacia un estado de contemplación. No carece de interés recordar que Münzer se había aliado con el joven humanista Ulrico Hugwald, autor de un libro en el que anunciaba que la humanidad retornaría «a Cristo, a la Naturaleza, al Paraíso»[99]. Sería un estado de cosas definitivo, que ignoraría las guerras y las preocupaciones y el lujo, donde todo sería común para todos. La antigua corriente naturista que había seducido al joven Hugwald, era ciertamente capaz, bajo el revestimiento de una fraseología luterana, de haberse mezclado en parte con la corriente joaquinita en el espíritu de Münzer[100].

Mientras que los miserables campesinos cuyos sentimientos había caldeado Münzer, no habían soñado más que en sus reivindicaciones sociales, el movimiento anabaptista, que se polarizó una decena de años después en torno al holandés Juan Matthijs y a su discípulo Juan Bockelson (Juan de Leiden), fue más bien en sus principios, por el contrario, «un movimiento religioso con tendencias políticas». Los anabaptistas «reclamaban la revolución social como un resultado lógico de la reforma religiosa»[101]. Y por otra

---

[96] *Treue Vermahnung...*, W. 4, p. 653. Citado por G. de LAGARDE, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, 1926, p. 246. En 1524 publica él su panfleto contra los profetas celestes.

[97] G. de LAGARDE, *op. cit.*, p. 102.

[98] Guy BÉDOUELLE, O. P., *Au miroir de la Bible. L'Écriture sainte au XVIme. siècle:* Sources (Friburgo), 1977, p. 263.

[99] COHN, *op. cit.*, p. 249.

[100] Sobre Münzer, cf. M. de GANDILLAC, en *Hist. de la Philosophie*, Pléiade, t. 2, pp. 208-213. Marianne SCHAUB, *Thomas Müntzer, la nouvelle image de Dieu et le problème de la fin de l'histoire*, en l'Hist. de la Philosophie, dir. F. Châtelet, Hachette, t. 3, pp. 16-39. Abraham FRIESEN y Hans J. GOERTZ, *Thomas Müntzer*, Darmstadt, 1978.

[101] G. de LAGARDE, *loc. cit.*

parte, la inspiración joaquinita aparece de forma más neta en los orígenes del movimiento. Sus dos iniciadores, David Joris (Juan de Brujas) y el suabo Melchor Hoffmann, sitúan el esquema de las tres edades como fundamento de sus elucubraciones. Joris (†1556), fundador de la «Iglesia de David», publica hacia 1535 la *Primavera espiritual*, obra en la que caracteriza a las tres edades del mundo como las de la poligamia, la monogamia y el celibato, algo que recuerda muy de cerca la concepción de Joaquín[102]. Sus discípulos se extienden hasta Transilvania. Hoffmann, discípulo de Lutero en un principio, pero pronto enfrentado con él, enseña que la segunda edad va a desaparecer pronto en el fuego, como la primera, que duró hasta Noé, desapareció en el agua del diluvio; anuncia la próxima llegada de la tercera edad, la última edad del nuevo cielo y de la nueva tierra habitada por la justicia[103]. Para Hoffmann, que creía ser un nuevo Elías, la ciudad santa, la nueva Jerusalén, sobre la que debía descender el cielo, era Estrasburgo; pero, la víspera del día previsto, el visionario fue detenido (1533). Para sus discípulos, que pasaron a la acción, obligando al cielo a bajar, esa ciudad sería Münster. Matthijs y Bockelson no se distinguen de sus dos precursores sólo por el frenesí revolucionario, por la ambición grosera y la tentativa de tiranía que les caracterizó. El Espíritu Santo desaparece, o por lo menos cuenta poco en lo que ellos conservan de la teoría de las tres edades. Volviendo a un sueño milenarista más antiguo, que acomodan a su situación, exaltan el dominio definitivo de Dios Padre, concebido como un Dios terrible y celoso, en el nombre del cual tienen ellos la misión de perseguir a todos los «impíos», es decir, a todos aquellos que no aceptan su juego. En las dos obras que compuso Rothmann, su «orador real», panfletos violentos titulados *Restitución* y *Anuncio de venganza*, la tercera edad aparece como un día totalmente nuevo; la primera edad que había durado (como en Hoffmann) hasta el diluvio, era la edad del pecado; la segunda, que fue la de la persecución y de la cruz, ya se termina; inaugurada en Münster, surge por fin la tercera edad, edad del triunfo y de la «venganza» de los «santos»... En la mañana del 27 de febrero de 1534, «unas bandas armadas, excitadas por Matthijs, presas de un frenesí profético, se lanzaron a las calles gritando: «¡Fuera de aquí, impíos, y no volváis jamás, enemigos del Padre!». La gloria de los santos, escribía Rothmann, en su segundo panfleto, «es tomar venganza. Una revancha sin perdón ha de ser tomada sobre todos aquellos que no estén marcados por la señal»[104].

---

[102] Cf. G. H. WILLIAMS, *op. cit.*, pp. 382-383. Señalemos que Joris fue un admirado lector de Guillermo Postel. Ver infra.

[103] Cf. Gabriel d'AUBARÈDE, en Cuadernos de Hermés: 2, 1947, p. 128.

[104] Cf. COHEN, *op. cit.*, pp. 268-291. Resurgimiento del movimiento en 1567: «Un zapatero de nombre Jan Willemsen reunió unos trescientos militantes, de los que algunos eran supervivientes de la época de Münster, e instauró otra Nueva Jerusalén. Estos Santos practica-

Una vez más, y ahora bajo la acción de las ramificaciones consecutivas a la Reforma, la letra extraída de Joaquín de Fiore conducía muy lejos de su espíritu. Pero el esquema permanece. No ha terminado su andadura.

Y como por una generosa emulación confesional, a la hora en que la ciudad de Münster vivía la trágica historia que acabamos de recordar, uno de sus hijos, nacido de una familia ultracatólica, refugiado en Amsterdam y luego en Emdem después de haber estado algún tiempo en prisión por herejía, echaba también él las bases de «una Iglesia nueva», felizmente más pacífica (aunque quizá ha tenido relaciones con Münzer). Enrique Niclaes (1502-1581) es el fundador de la «Familia de amor», que debía relevar al cristianismo como éste había relevado a Israel. Iluminado por sus visiones y por su lectura alegórica de la Biblia, él se reconocía como el tercer y último gran profeta, después de Moisés y de Jesús. Su misión era revelar la plenitud del amor, obra del Espíritu Santo, que haría de cada hombre un nuevo Adán. Obras y ceremonias no tendrían ya razón de ser; solamente habría que someterse a ellas, por prudencia, durante algún tiempo. Niclaes firmaba sus tratados con sus iniciales H.N., que significaban también «homo novus». Encontró discípulos que se organizaron en secta clandestina. Condenada en Trento y en Roma, la «Familia de Amor» no tardó en extinguirse en el continente; pero Niclaes la había implantado en Inglaterra hacia 1552, donde subsistiría más de un siglo[105] y donde la volveremos a encontrar en el capítulo siguiente.

---

ban también la poligamia... Hicieron reimprimir secretamente la *Restitution* de Rothmann. (Esta banda) acabó por practicar el terrorismo puro y simple»; p. 291.

[105] Resumimos a Serge HUTIN, *Les disciples anglais de Jacob Boehme*, Denoël, 1960, pp. 58-61.

II

Místicos protestantes, cabalistas cristianos

Sin embargo, un cierto luteranismo místico no había tardado en manifestarse. A pesar de seguir un camino menos violento, no estaba menos alejado de la ortodoxia luterana que el profetismo de un Münzer o de un Hoffmann. Para él el mensaje de Fiore no sería deshistorizado enteramente. Eso es lo que observará el jesuita Possevin, en 1606, en su *Apparatus sacer:* hemos visto, escribirá, a ciertos luteranos, admiradores de Joaquín, que creen en sus profecías y citan sus palabras[1]. Un fenómeno análogo se manifiesta igualmente, bien pronto, al margen de la reforma calvinista.

Sebastian Franck (1499-1545), que parece deber mucho al predicador anabaptista Cristián Entfelder[2], escribía en 1530: «En nuestra época existen tres confesiones principales... la luterana, la zuingliana y la anabaptista. A punto de nacer está otra cuarta. Ella descartará como no necesarias todas las predicaciones, ceremonias, sacramentos; buscará solamente formar una Iglesia invisible, reunida por el Espíritu de la fe... como lo era la Iglesia Apostólica antes de ser asolada, al siguiente día de la muerte de los Apóstoles, por la gran abominación»[3]. Así pues, al mismo tiempo que de

---

[1] T. 2, p. 102. Possevin no precisa más. Solamente añade, en su estilo polémico, que se ha visto a esos hombres «fallaciter atque dolose virus quod latebat in eorum cordibus evomuisse».

[2] Cf. André SÉGUENNY, en Rev. d'hist. et de philos. relig., 1977, pp. 167-181.

[3] *Chronica und Bescheitung der Türkey,* 1530. Citado por Joseph LECLER, *Hist. de la tolerance au siècle de la Réforme,* t. 1, Aubier, 1955, p. 179.

una nueva edad por venir, se trataba para Franck, al menos aparentemente, de una vuelta al pasado cristiano más primitivo, pasado, por otra parte, imaginario: curiosa mezcla de dos extremos, el joaquinita y el protestante, llevados cada uno hasta su extremo y reunidos bajo el signo de un viejo inmanentismo y en virtud de un racionalismo naciente. Está lejos de ser un caso único, pero aquí se le encuentra, puede decirse, en estado puro. Para Franck, todo es símbolo en el cristianismo: «la Escritura es una alegoría perpetua»[4]. Su exégesis espiritual, que quiere remediar una laguna de Lutero, «evoca, dice Maurice de Gandillac, el dualismo gnóstico cuando asimila Satán y el Anticristo al Dios y al Jesús que el hombre "exterior" descubre en la Biblia y en el Evangelio»[5]. Más próximo al sueño joaquinita en su misma letra será bien pronto el del sajón Valentín Weigel (1531-1588). Meditando sobre el Apocalipsis, Weigel descubrirá en él la distinción de las tres edades, del Padre, del Hijo y del Espíritu, y saludará la proximidad de la tercera. Más que la de Joaquín de Fiore, su concepción dinámica unirá estrechamente el porvenir espiritual del mundo a la revelación, o incluso a la emergencia de las tres divinas personas a partir de «la misteriosa unidad» primitiva del Absoluto: «En, con y por su criatura el Dios impersonal e intemporal... llega a ser personal y activo, quiere y desea», y finalmente «llega a ser el Espíritu Santo»[6]. Hay que contar también entre los luteranos, aunque disidentes, a aquel pastor luterano modelo que se llamaba en sus notas íntimas, ocultas a toda mirada indiscreta, «servidor de la Iglesia del Espíritu», de una Iglesia en que se encuentra a Cristo «sin libros y sin escritos», que afirmaba —coincidiendo en esto con Franck—: «Jamás podría yo recibir al Espíritu Santo si él no estuviera ya en mí», que mezclaba su misticismo con la alquimia y que tenía a Lutero y a Zuinglio como a anticristos por las mismas razones que al Papa[7].

No sin razón Weigel y Franck han sido considerados a veces como próximos a David Joris. Pero se nos ofrecen otros muchos casos no menos significativos de diversos grupos de «espirituales», quizá vinculados entre

[4] *Paradoxa*, prefacio. Cf. SÉGUENNY, La exégesis espiritual de Seb. Franck sobre el ejemplo del comentario del Ps 64, en *Hist. de l'exégèse au 16me. s.*, Ginebra, 1978, pp. 180-184.

[5] En *Hist. de la philosophie*, t. 2, p. 234.

[6] *Deutsche Frümmigkeit*, ed. Diederich, 1917, p. 183; citado por N. BERDIAEFF, introd. a BOEHME, *Mysterium Magnum*, t. 1, Aubier, 1945, p. 10.

[7] LECLER, *op. cit.*, p. 316. Cf. Alexandre KOYRÉ, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIme. siècle allemand*, Colin, 1955. M. de GANDILLAC, *loc. cit.*, pp. 234-237.

Mucho se aproxima a Franck y a Weigel el gentilhombre silesio Caspar Schwenckfeld (1489-1561), quien, apartándose también de Lutero, preconiza el seguimiento del Espíritu Santo, fuera de toda «obligación de conciencia, de toda formulación de artículos, de toda enseñanza de una legislación humana». Llegará a decir: «Hoy, conociendo la verdad, preferiría unirme a los papistas antes que a los luteranos» (citado por André SÉGUENNY, *Homme charnel et homme spirituel, étude sur la christologie de Caspar Schwenckfeld*, Wiesbaden, 1975, p. 4).

sí, que se agitan hacia la misma época, girando en torno a medios reformados, los más conocidos de los cuales estuvieron en pugna con Bucer, Farel y Calvino. El apelativo de «Libertinos», por el que se acostumbra a designarlos, si hemos de creer a Calvino, fue —en principio— reivindicado al menos por algunos de ellos[8]. Algunos pequeños tratados anónimos, que según su editor C. Schmidt serían de la misma mano y que permanecieron inéditos hasta 1876, datan de los años 1547-1549. Sus títulos son edificantes: «Para agradar a Dios por medio de su Hijo Jesucristo», «Oración contemplativa en Dios», «Manera de orar para los pequeños hijos del Señor»..., etc.[9] Ciertamente el autor es un letrado. Se puede suponer que era oriundo del norte de Francia (¿un «Picardo»?). Otro lote de escritos análogos, tratados o sermones, se debe a autores varios, cuyos nombres son más o menos conocidos[10]. Uno de ellos, Quintín, era un sastre lilés († 1547); iniciado en la doctrina por un tal Coppin, también lilés, había fundado en 1525 un grupo al que se llamó los «quintinistas» y que conseguiría numerosos adeptos, particularmente entre los Reformados. Un sacerdote, Pocque, sembraba su mensaje con sus predicaciones. Esos hombres encontraron cobijo junto a Margarita de Navarra, que admiraba sobremanera el *Espejo* de Margarita Porete y cuyo misticismo ecléctico pretendían fundamentar, como el suyo, a base de exégesis. Fueron sus protegidos —ella desplegó toda su influencia para defenderlos cuando fueron atacados por Calvino—, pero no sus únicos inspiradores; en efecto, ellos estaban muy lejos de un Briçonnet, a quien ella consultaba precisamente en torno al año 1525[11].

Este segundo lote de escritos es, por una parte, anterior al primero. ¿Aspiraba, quizá, a extender el anarquismo espiritual de los «Hermanos del Libre Espíritu»? Calvino, como luego se verá, no dudaba de ello. La cosa es, al menos, probable. Lo que aquí nos interesa es el joaquinismo que les caracteriza; si ciertamente no constituye su sustancia, por lo menos les sirve frecuentemente de armadura[12].

Uno de los primeros pequeños tratados del primer lote es una «Declaración del hombre exterior y del hombre interior; uno, según la carne, y el otro, según el espíritu». Anuncia, con un sereno entusiasmo, la venida de la

---

[8] «... esos desgraciados, que se llaman Libertinos, han sido incitados por Satán»: CALVINO, *op. cit.* infra, cap. 3: col. 156.

[9] *Traités mystiques* escritos en los años 1547 y 1549, publicados según el manuscrito original por C. Schmidt, profesor en la Facultad de teología de Estrasburgo, 1876.

[10] Georges JAUJARD, *Essai sur les Libertins spirituels de Genève* según nuevos documentos. París, 1890. (Jaujard une a su estudio los nuevos tratados publicados ya por Schmidt).

[11] Sobre Guillaume Briçonnet y el grupo de Meaux, véanse los trabajos de Michel VEISSIÈRE, especialmente la edición de la *correspondance de Briçonnet con Marguerite d'Angoulême* (1521-1524), 2 vol., Ginebra, Droz, 1975 y 1978, y la traducción de los dos discursos sinodales del Obispo, RSPT, 60, 1976, pp. 419-445; RHE, 71, 1976, pp. 91-108.

[12] G. DEMERSON, *Un mythe des libertins spirituels: le prophète Elie;* en *Aspects du libertinisme au XVIme. siècle*, Vrin, 1974, pp. 105-120. Cf. C. Schmidt, *op. cit.*, pp. VI-XII.

tercera edad, que cada uno debe anticipar ya en su corazón. En modo alguno debemos «detenernos en un sentido literal del evangelio», sino «pedir, con toda humildad y abajamiento, conocer a Cristo según el espíritu». Hacia el hombre interior, hacia «su desnudez y su apertura», tienden «todos los Apóstoles y los Profetas, la Ley y el Evangelio, el Padre y el Hijo». Explotando con sutileza el tema tradicional de la doble natividad de Cristo, una en la historia, en Belén, y la otra en el corazón de cada uno de los fieles, nuestro fin espiritual explica que «la una conduce y encamina hacia la otra»; es decir, en realidad, es preciso pasar de una inteligencia primera de la fe cristiana a otra segunda inteligencia, a fin de «comprender al Cristo nuevo, espiritual y viviente»; «verdad es que hay que comenzar por el primero como ejemplar, pero sabiendo que hay que terminar y acabar por el otro, que es el espíritu que Cristo prometió enviarnos». Es necesario seguir primero, «en toda inocencia», «como un pequeño niño terrestre», a «su pedagogo y maestro Jesucristo», pero para llegar a ser un «niño celestial» y recibir «otra ley, otra vida, otro espíritu, y otra alma», Jesucristo es nuestro único «Rafael»; él nos conduce haciéndonos oír su voz «figuralmente»; pero «si vosotros queréis vivir... no reposéis, no os detengáis en absoluto hasta que no hayáis encontrado el espíritu de lo Eterno... Seguid adelante...» [13].

La moderación pedagógica, hábilmente calculada, de estas proposiciones, no consigue enmascarar la radicalidad del pensamiento. Si bien Jesucristo es aún, al menos para un primer tiempo, el camino, no es ya la verdad ni la vida. La comparación con el arcángel Rafael es bastante elocuente. El Evangelio predicado por Jesús no era todavía más que figura. La verdad ha quedado escondida para sus discípulos y escondida permanece hasta la época presente. Pero he aquí que el Espíritu la quiere ahora pregonar mediante los hombres que el se ha querido escoger. Hay que darse prisa en disponerse para recibirla: «Ved cómo él (Cristo) ha derramado las Escrituras por toda la tierra y en ellas ha sido escuchada su voz figuralmente, etc.» [14]. Su tarea propia está terminada. Comienza ahora la del Espíritu.

Los protegidos de Margarita de Navarra (si es que los tratados que se acaban de analizar no provienen también de alguno de ellos) no son menos osados. Al contrario. Varios de ellos también, como para cubrirse, retoman también con insistencia el tema joaquinita de las tres edades. Así los *Colóquios cristianos de tres personas* (1548) y el *Querella, doctrina e instrucción de Sapiencia...* (1554) [15]: la segunda edad, la del Hijo o «del primer Cristo», que comenzó con Juan Bautista, sucede ahora la tercera edad, la del «segundo Cristo» del Espíritu. Este Espíritu es el verdadero «Padre del mundo». Quienquiera que lo reciba obra necesariamente el bien; ya no hay

[13] Schmidt, pp. 63-153, y p. 173.
[14] Schmidt, p. 100.
[15] Jaujard, pp. 23-24 y 44.

necesidad de ser enseñado o guiado, estando, como se está, «inclinado por naturaleza a obrar así»; nada ya de desórdenes o de malas costumbres; no existen, en adelante, ni esperanza ni conocimiento, porque ya se vive en el Espíritu que es, en sí mismo, toda la verdad. Toda administración de la letra debe cesar ante el ministerio del Espíritu, como se retira la luna ante el sol, como el pote de barro ante el caldero. ¡Callaos, pues, sabios predicadores!, «No tenéis sino la concha; nosotros solos, pobres, simples e indoctos, nosotros tenemos la ostra y la perla; escuchadme y aprended de mí la verdad, porque no os habla un hombre, sino el Espíritu Santo, el Señor en persona».

Hay muchos símbolos que sirven para manifestar los tres tiempos de la revelación, que se consuma en el tercero. El Tabernáculo de Israel se componía de tres partes: El «atrio» significaba la Ley de Moisés, todavía enteramente exterior; el «santo» era el espacio del Hijo; el «santo de los santos» es el espacio del Espíritu Santo[16]. De modo paralelo, en la escena de la Transfiguración, Moisés significaba la ley antigua, Jesucristo «la ley dulce, graciosa y tratable», pero Elías, el último de los tres, llevado sobre un carro de fuego y llamado «doble espíritu», es aquel «por quien somos consumados fuera de este mundo terrestre»[17]. Símbolos recogidos de la vieja tradición joaquinita. Se advertirá la particular importancia concedida a Elías: esto no se explica solamente por el resurgimiento del culto a Elías en el Occidente del siglo XV[18]; puesto, de alguna manera, por encima de Cristo, el profeta ocupa una situación conforme a la que le atribuía Joaquín de Fiore, como figura y antepasado de los «hombres espirituales».

En 1545, después de haber echado pestes contra los anabaptistas el año anterior, Calvino ataca duramente, en Ginebra, «a la secta fantástica y furiosa de los Libertinos que se llaman espirituales»[19]. Los ha habido —resalta él— «en diversas líneas, tanto en Holanda como en Brabante y otras regiones de la Baja Alemania». Intenta dar a conocer a «sus principales capitanes». Hace ya casi veinte años que les ha suscitado el diablo. Fue «un tal Coppin, flamenco, natural de Lille», el que «comenzó a remover esta basura en su lugar de origen... Luego llegó otro, llamado Quintín. Y aún hubo un tercero llamado Claudio Perceval». Encontraron ayuda en «un ruin sacerdote, de nombre Antonio Pocque», aunque, sólo en lengua francesa, se

---

[16] *Colloques chrétiens*. Jaujard, pp. 45-46.

[17] Pocque, citado por Calvino, col. 229. Cf. Agustin, *Ciudad de Dios*, l. 20, c. 29. Pero según Agustín este mundo terrestre no ha terminado más que para aquellos «que no viven ya según la carne».

[18] En 1551 la fiesta de Elías fue incluida en el misal carmelitano con la fecha del 20 de julio, y en 1583 en el martirologio romano: B. Botte, *Le culte du prophete Élie dans l'Église chrétienne;* Estudios carmelitanos, 19. 1956, DDB, pp. 216-217. Por otra parte, también se sabe que Paracelso ha explotado a su manera el personaje de Elías.

[19] *Joannis Calvini Opera*, vol. 7. (Corpus reformatorum, vol. 35). 1868, col. 153-248.

encontrará desde entonces toda una conejera de doctores de esta secta»[20]. Muchos son conocidos de cerca: «Recuerdo que una vez, con gran compañía de gente, Quintín, viendo que yo le rebatía su palabrería con toda rapidez y queriendo declinar la lucha, me dijo que yo encontraba malas sus proposiciones porque no las entendía»; en cuanto a Pocque, «habiendo permanecido algún tiempo en esta ciudad, y habiendo disimulado su perniciosa doctrina, intentó al partir y solicitó por medios sutiles obtener un testimonio de mí»[21]. Recuerda también el tiempo en que Quintín se mofaba de los autores sagrados, poniendo a cada uno un remoquete...[22] ¿Cómo es posible que «esta secta tan bestial tenga tan gran número de adeptos»?[23]

Ellos obran de forma que «parecen no rechazar la Escritura», que reconocen venir de Dios; pero «como si esta sabiduría celestial que (Dios) nos revela en el Evangelio fuese demasiado simple y demasiado baja para ellos», «la han convertido en alegorías buscándole sentidos desviados por doquier»; con sus «vanas sofisterías» cambian así «la claridad del Evangelio en tinieblas tan oscuras que no hay sino abismo y confusión en todo su decir». En realidad, «ellos intentan apartarnos de la Escritura para hacernos vagar en sus imaginaciones, o más bien perdernos fuera de los límites de la Escritura, a fin de que cada uno siga sus propios sueños y las ilusiones del diablo». Jesucristo de ninguna manera había prometido a sus Apóstoles «un espíritu que les proporcionase doctrinas nuevas, sino solamente para confirmarles en el Evangelio que les había predicado; pero estos libertinos, estos patanes, siempre han tenido en la boca el nombre del espíritu y lo aplican a todo lo que les parece... hacen de él una salsa común para todas las viandas». Al principio, uno se deja seducir por su lenguaje, «hasta que se descubre adónde nos conduciría semejante espiritualidad». En el fondo ésta no es más que un regreso a la antigua imaginación de los paganos, «que no hay más que un solo espíritu que está en todo», un «solo espíritu inmortal» que «hace todo»[24]. En un largo capítulo en que cita y comenta un libelo de «messire Antonio Pocque», Calvino se apresta a desenmascarar la peste que se oculta bajo esta sentencia:

«Su principal sagacidad es dejar caminar a cada uno según su propio sentido. Ese cerdo, hozando con su hocico en este bello misterio (de la Transfiguración), a fin de que Cristo no sea ya el fin de todo, coloca a Elías en un grado soberano... sin atribuir a Cristo otra cosa sino que él nos conduce hasta la mitad del camino: que es la doctrina de Mahoma. Mientras que San Pablo nos amonesta a vivir santamente... este desgraciado intenta embarullar a los simples, para atraerles a su espiritualidad infernal, cuya

[20] C. 4; col. 159 y 160.
[21] C. 4 y 7; col. 163 y 169.
[22] C. 9; col. 173-174.
[23] C. 5; col. 164.
[24] C. 3, 5, 9, 10-13; col. 158, 164-165, 175-179, 183.

suma perfección consiste en no encontrar nada malo». Coloca «en el tiempo presente la consumación del Reino de Dios», haciéndoles creer que la resurrección «ya está realizada en cuanto que, por fantasía, ellos son más gloriosos que los ángeles del paraíso». Atribuye «el mal a Dios para hacerlo juzgar bueno», etc. En resumen «no hay ni una sola sentencia de la Escritura que este loco desgraciado no atraiga hacia su brutal afección de hacer vivir a cada uno a su gusto». «Más le valdría a ese messire Antonio rezar su breviario, celebrar su misa y, tras haber levantado el mantel, fregar los platos de la cocina, que meterse a doctor»[25].

Dos años más tarde Calvino vuelve a la carga, esta vez contra un franciscano que había asumido la defensa de Quintín. «Ese rabioso», «ese frenético», ese «fantástico» ha compuesto un diálogo «lleno de horribles blasfemias»; tampoco él «sabe que la canción que repite siempre es que, puesto que Dios es autor de todas las cosas, no es preciso discernir entre el bien y el mal; sino que todo está bien hecho, con tal de que nosotros no tengamos escrúpulo por nada»; y «él tiene lo que tienen en común todos los Libertinos, que se toman a juego la Escritura Santa»...[26].

«Sería blasfemar contra el nombre de Dios, decía Calvino a propósito de Pocque, si se pensase que los Valdenses tuvieron algo en común con semejante perro»[27]. Más aún, incluso llegó a decir que «esta secta es cien veces peor y más perniciosa» que la de «los Papistas»: «de nada me valdría desacreditar al Papa y a sus cómplices si perdonase a aquellos que son mucho peores enemigos de Dios y más grandes destructores de su verdad»; ellos venden «dispensa y absolución» como jamás lo hizo el Papa con los suyos... «Para nosotros es una gran gloria, concluía él, ser despreciados por esos perros»[28]. En 1550, Guillermo Farel viene en su ayuda publicando «La Espada de la Palabra verdadera contra el Escudo del que un franciscano libertino se ha querido servir para aprobar sus falsas y condenables opiniones». Toma de nuevo y en el mismo sentido, precisándolo, el paralelo contrastado con los católicos:

> El Papista, confesando que hay un sentido literal e historial, no condena aquel sentido; pero el Libertino, diciendo que en toda la Escritura hay un doble sentido... condena el literal y no acepta más que aquel que él llama espiritual, el cual, sabe Dios cómo, lo pone él por delante, de tal manera que por éste hace de la Escritura como se haría de una nariz de cera...[29]

[25] C. 23; col. 225-242. «Ce belistre», «çe vilain missatier», «ce meschant» no hace más que vulgarizar a «son pere Quintin».

[26] *Epistre contre un certain cordelier suppost de la secte des Libertins lequel est prissonnier à Roan*, 1547. *Ibid.*, col. 345-364. En una carta de 1545 a Viret, Calvino señalaba también la presencia de un carmelita entre los discípulos de Pocque.

[27] C. 5; col. 164.

[28] C. 4 y 9; col. 162 y 174. *Epistre*, col. 362.

[29] Citado por DEMERSON, *op. cit.*, p. 107. *La Glaive...*, pp. 39-44.

Hay que reconocer que ciertas proposiciones de Pocque citadas por Calvino, concernientes bien sea a la interpretación de los textos sagrados, bien a la doctrina espiritual que de ellos se sacaba, eran por lo menos ambiguos. Parecían descubrirse fácilmente aproximaciones a las viejas sectas adamitas[30], a los Amalricianos, a lo que se llamará en el siglo siguiente el quietismo. Por otra parte, la teología de la historia preocupa bien poco a esos «espirituales»; no se interesan en absoluto por el porvenir y no están movidos por una gran esperanza colectiva: en este mismo tiempo, en el interior de cada individuo, se revela el Espíritu, sin preocupación por Iglesia alguna. Este espiritualismo sospechoso, unido a orgullosas pretensiones que amenazaban con corromper hasta la misma Ginebra, inspira a Farel y a Calvino una repulsión más viva que el mismo papismo[31], mientras que nuestros Libertinos, por su parte, confunden en un mismo desprecio a papistas y calvinistas[32], atacándolos o lamentándose de sus ataques. ¿Por qué esos «enseñantes fugitivos», que han tenido «miedo de los tizones», escriben libros violentos y cartas contra aquellos que quieren hacer la obra del Señor? Son gentes «vengativas e inmisericordes»; por ahí «es fácil conocer su soberbia y cautelosa insipiencia». El «literal y soberbio cerebro» de esos «señores evangelistas» es incapaz de entender nada en «el evangelio espiritual de Dios». Se «engañan creyendo que tienen fe, diciendo que todo está hecho y que no hace falta otra cosa sino creer. ¡Oh, qué ciego entendimiento!»[33].

Reproches recíprocos (pasemos por alto las injurias), suscitados por dos usos de la Escritura radicalmente incompatibles. ¿Cómo no ver en todo esto el signo precursor de un hecho que caracterizará la historia religiosa de estos cuatro últimos siglos en Occidente, particularmente en los medios tocados por la Reforma: la escisión entre la Palabra y el Espíritu?[34]

En una atmósfera menos tormentosa, el italiano Jacobo Brocardi, visio-

---

[30] Cf. el fragmento citado por Calvino, c. 23, col. 237-238, sobre el «viel serpent, lequel est nostre premier pere Adam», etc. Ver también c. 18, col. 200.

[31] Les saldrá un émulo en el católico combativo Florimond de Raemond, que concluirá su crítica de los quintinistas o «secta de los espirituales» con estas palabras: «Je me lasse d'amonceler en un tant de canaille». Por otra parte, Raemond será muy ingenioso para relacionar a los protestantes con los adamitas: «A ces Adamites ressemblent ces autres de notre siècle, qui ont dépouillé la Religion de toutes cérémonies: car ce n'est chose moins difforme de voir une Religion sans cérémonies, qu'un corps humain sans habits». Hist. de la naissance, progrès et decadence de l'hérésie..., Rouen, ed. de 1618, l. 2, pp. 223-224 y 244.

[32] Jaujard, p. 12. Demerson, p. 107. En su interesante estudio, M. Demerson da una interpretación quizá excesiva sobre un punto al atribuir a nuestros Libertinos la tesis de que «todo en la Biblia era mito, incluida la historia terrestre de Jesús». Los textos que conocemos no parecen imponer una afirmación tan generalizada.

[33] Schmidt, pp. 103-104 y 162-166.

[34] Sobre los movimientos «espirituales» en el interior o al margen del protestantismo: E. G. Léonard, *L'illuminisme dans un protestantisme de constitution récente*, 1952.

nario extravagante, protegido por un gentilhombre calvinista, Ségur Pardaillant, comentaba el Apocalipsis y publicaba en Leiden en 1580 una *Mystica et prophetica libri Genesis interpretatio* que contenía una teoría sobre la historia universal de la Iglesia. Para Brocardi, esta historia se divide, como para Joaquín, en tres estados: «El primer estado va desde los orígenes hasta la primera venida de Cristo, e incluye tres edades: la de la promesa hecha a Abraham, la de la Ley y la de los Profetas». El segundo estado se divide también en tres edades: la de la predicación apostólica, la del papado y la del advenimiento de una nueva línea profética que anuncia la segunda venida de Cristo. Por fin «el tercer estado corresponde a la restauración del reino de Dios. Circuncisión, bautismo evangélico y bautismo del Espíritu Santo marcarán con tres signos simbólicos a estas tres diferentes edades», compuestas en total de siete grandes «semanas» que se corresponden con los siete días de la creación[35]. Brocardi no duda en hacer de Joaquín uno de los primeros profetas sobrevenidos en el curso de la sexta edad y tiene conciencia de apartarse de los puntos de vista clásicos de la Reforma. Su sistema no tiene nada de original. El toma sus ideas de la Cábala, de Rábano Mauro, de Joaquín de Fiore y de Savonarola para predecir el fin del papismo y anunciar la aurora de la nueva era. El cree o pretende que lo debe todo a una inspiración. De hecho, para los dieciséis siglos transcurridos, depende del esquema tripartito habitual al protestantismo: «establecimiento, corrupción, restablecimiento», habiendo tenido este último estadio sus precursores en los siglos que precedieron a la Reforma[36]. Condenado por dos sínodos, llevó una existencia vagabunda que concluyó en Nüremberg.

No menos que los siglos precedentes, el siglo XVI, tan apasionado a la vez por lo maravilloso y por la renovación, fue ávido de profecías, puestas al servicio de ambiciones políticas o de empresas misioneras, mezcladas con grandiosos sueños de futuro. Buen pasto les proporcionó el Pseudo-Joaquín. En 1516 aparecía en Venecia la *Expositio in Hieremiam* de «*noster divinus magnus modernusque propheta*», bajo los cuidados de Lázaro de Soardis, que añadía otros pequeños tratados de autores diversos. La edición estaba provista de la aprobación papal. Fue preciso reeditarla en 1525 (de ello se encargó el ermitaño de San Agustín Silvestre Meuccius de Castiglione), también en Venecia, después en Colonia en 1577. En el año 1516, Soardis había publicado, igualmente en Venecia, el *Oraculum Cyrilli cum expositione abbatis Joachim*. En 1517, le tocó el turno al *In Isaiam*. Las obras auténticas tampoco fueron despreciadas. El *Liber Concordiae novi et veteris*

---

[35] *Mystica et prophetica libri Genesis interpretatio*, f. 52-53. Resumido en Claude-Gilbert Dubois, *La conception de l'histoire en France au XVIme. siècle* (1560-1610), Nizet, 1977, pp. 286-288.

[36] Cf. Dubois, *op. cit.*, p. 39.

Testamenti fue editado en Venecia en 1519 por Simón de Luere, que calificaba a su autor de «divinus vates»; y también la obra era divina; descubría todos los secretos de la Escritura y debía satisfacer hasta la saciedad a los espíritus curiosos y sedientos[37]; al menos el editor no se confundía diciendo que ese tratado contenía el fundamento de otras obras de Joaquín. En 1527, siempre en Venecia, principal centro de difusión del joaquinismo a partir del siglo XV[38], aparecía la *Expositio magni prophetae abbatis Joachim in Apocalypsim*, seguida del *Psalterium decem chordarum*. El editor era también el agustino Silvestre Meuccius de Castiglione[39]. El título era tan inquietante como prometedor: ...«obra célebre, explicación toda en oro del Apocalipsis, mucho más alta y profunda que todas las demás... que trata del estatuto universal de la república cristiana, de la Iglesia carnal que debe ser próximamente reformada y reconducida a su edad primitiva, pero primero debe ser castigada, así como de la próxima conversión de todos los infieles a Cristo». Se decía que esta obra «había estado enterrada durante muchos siglos»; pero por fin salía a luz en el momento propicio, para consolación de los fieles, cuando todo se iba a cumplir. El *Psalterium* tenía solamente derecho a la breve mención de «opus prope divinum»[40].

Un franciscano, Gabriel Barius, publicará en 1589 en Venecia los *Vaticinia sive prophetiae abbatis Joachim et Anselmi Marsicani,* a continuación de una *Vita* de Joaquín[41]. Circulaba ya desde hacía tiempo una *Expositio prophetiae anonymi repertae anno 1181 Romae tempore Lucii III Papae,* escrito sobre cuyo origen no están de acuerdo los especialistas[42]. Nueva edición en Ferrara de un *De quindecim Pontificibus Vaticinia*, que Tritemio, autoridad reconocida, había señalado como auténtico; reedición en Venecia, con imágenes y notas, en 1598 y en 1600[43]. Con un tono de divertido escepticismo, Montaigne alude, en el primer libro de sus *Ensayos*, al «libro de Joaquín, abad calabrés, que predecía todos los papas futuros, sus nombres y sus formas»[44]. Como se verá más adelante, el éxito será perdu-

---

[37] «...divinorum eloquiorum obscura elucidans, archana reserans, necnon eorumdem curiosis sitibundisque mentibus non minus satietatem afferens».

[38] BLOOMFIELD, pp. 251-257.

[39] La obra contenía en apéndice una «lectura» sobre el Apocalipsis, debida a un cofrade de Meuccius, Felipe de Mantua. Sobre Silvestre Meuccio: REEVES, RTAM, 25, 1958, pp. 128-136.

[40] En 1575, la *Bibliotheca sacra* de SIXTO DE SIENA (l. 4; t. 1, p. 276) mencionará de Joaquín los comentarios sobre Isaías, sobre Jeremías, sobre Daniel, además de un comentario sobre San Juan (quizá el tratado), y, en último lugar la *Concordia.* Aún en el siglo XVIII, la *Bibliotheca ecclesiastica* de FABRICIUS indicará como obras de Joaquín (reproduciendo el *Actuarium* de Alberto MIRASI, 1639) el *In Isaiam,* el *In Jeremiam,* el *In Apoc.* «et alia».

[41] Vida «del tutto romanzesca», dice Buonaiuti, introd. a T, p. XVIII. Ver cap. siguiente.

[42] Cf. C. Ottaviano, ed. del *Liber contra Lombardum,* pp. 35-36; A. FRUGONI, ed. de AJ, p. XXIV.

[43] Según POSSEVIN, *Apparatus sacer,* t. 2, 1606, p. 103.

[44] Ed. de la Pléiade, p. 45. La nota del editor, p. 1440, es sumaria: «Joachim de Flore,

rable. Con más seriedad, pero de forma sumaria, Juan Eck, el teólogo que se había enfrentado a Lutero, había intentado también una refutación a Joaquín en 1530, en una de sus Homilías doctrinales. Otros, por el contrario, hacían su apología. Especialmente en los conventos de Calabria se perpetuaba la tradición según la cual el decreto del Concilio de Letrán no habría contemplado su doctrina trinitaria. «En la compilación de Cornelio Pelusius, prior de San Juan de Fiore, vicario y visitador de la orden cisterciense en el reino de Nápoles, se asiste a un curioso ensayo de rehabilitación»; durante largo tiempo aún se creerá que «el partido más poderoso de la orden cisterciense había hecho condenar... la doctrina de Joaquín, sin dudar en deformar su pensamiento o en interpolar e incluso falsificar el tratado que él había escrito contra Lombardo» [45]. Desde 1570, la orden de Fiore, que nunca había mostrado una gran vitalidad, estaba reunida en Citeaux, y si había conservado piadosamente la memoria de su fundador, parece que nunca puso demasiado celo en difundir sus escritos. Ya se ha visto que su principal editor fue un ermitaño de San Agustín. Como antiguamente los dominicos y los franciscanos, un cierto número de ermitaños se creyeron, en el siglo XVI, la orden predestinada para abrir la era del Espíritu Santo; creían reconocerse en aquella profecía de Joaquín: «Surget ordo qui videtur novus et no est» [46]. El conjunto de la orden, sin embargo, no compartía esta ilusión; ya en los siglos XIV y XV, varios de sus miembros habían escrito contra Joaquín y en sus bibliotecas que se han conservado no se encuentra ningún tratado joaquinita [47]. Pero siempre se encuentran algunos religiosos a quienes un sorprendente amor por su instituto les hace desvariar de esta manera. Cuarenta años después de la edición de la *Expositio in Apocalypsim* por Silvestre Meuccius, un jesuita, P. Lumpius, publicaba en Amberes un tratado, *De extremo judicio Dei et Indorum vocatione* (1567), citaba a Joaquín y preguntaba a su lector: «Quod de nostris dictum quis negat temporibus?» [48]. No sería él el último, como se verá.

No obstante, es innegable la reserva habitual de la Iglesia católica con

---

moine cistercien, né à Celico en Calabre vers 1201. Publiés au début du XVIme. siècle, ses livres de "prognostications" connurent une telle vogue qu'on le surnomma la Prophète».

[45] J. BIGNAMI-ODIER, p. 159. M. REEVES, *The abbot Joachim's disciples and the Cistercian Order;* Sophia, t. 19, 1951, pp. 355-371. Ya había sido insinuada esta acusación en el *Super Hieremiam.*

[46] Esto les distinguía de ciertos Canónigos de San Agustín, de institución más reciente. Cf. Reeves, *Joachimit expectationes in the Order of Augustiniam Hermits,* RTAM, 1958, pp. 111-141.

[47] A. ZUMKELLER, O.S.A., *Joachim de Flore und sein angeblicher Einfluss auf den Augustiner-Eremitenorden;* Augustinianum, 3, 1963, pp. 383-388. Cf. HERMANN de SCHILDESCHE, *Compendium de quatuor sensibus Sacrae Scripturae* (mediados del siglo XIV) y Jean de Dorsten (v. supra, p. 170).

[48] Marjorie REEVES, *The abbot Joachim and the Society of Jesus;* Med and Renaiss. Studies, I, 2, pp. 163-181.

respecto a todo joaquinismo, tanto en los umbrales de los tiempos modernos como en la época precedente. ¿Habrá que atribuirla al hecho de que la teología clásica apenas se había interesado durante largo tiempo por las relaciones de la fe cristiana y la historia, aunque la perspectiva histórica de Joaquín no podía ser más que rechazada o ignorada? ¿Habrá que añadir incluso que este antihistoricismo provenía de «la concepción griega de Dios y de la naturaleza» que reinaba oficialmente y que había de dominar todavía en el catolicismo de los tiempos modernos?[49] Indudablemente tal explicación comporta una cierta verdad; nos parece sin embargo doblemente excesiva, por no decir arbitraria. En primer lugar, porque Joaquín de Fiore no había tenido que inventar o resucitar una «perspectiva histórica»; el pensamiento religioso de su tiempo, todavía impregnado de una teología de la historia que debía mucho a San Agustín, no era en modo alguno antihistórica: testigos, las síntesis de un Ruperto de Deutz, de un Hugo de San Víctor, de un Anselmo de Havelberg o de un Enrique de Marcy, que, cada uno a su manera, habían rehecho la *Ciudad de Dios* y que dominaban aún ampliamente los espíritus. En segundo lugar, porque, incluso después del éxito creciente de una teología de tipo más «escolástico» y más estático, la convicción del carácter definitivo, insuperable, de la Nueva Alianza en Cristo Jesús, que era recordado en la liturgia («novum et aeternum testamentum») y que será tan magníficamente expresado por un Juan de la Cruz o por un Bérulle, bastaba para descartar, sin el recurso o el prejuicio de ninguna concepción helénica, la teología de la historia propia del abad de Fiore. Nada menos helénico, al mismo tiempo que nada más fundamental que la percepción directa, viva y súbita de la perpetua novedad cristiana, tal como brilla en los escritos del Nuevo Testamento y en los de los primeros siglos cristianos. Esa novedad está en el principio de un dinamismo espiritual al que la fe cristiana tiene por insuperable, a condición de que ella misma, a través de todos los desarrollos y todas las respuestas esperadas de nuevas situaciones, permanezca insuperable. Esta herencia es la que mantenía en principio la gran Iglesia, tanto antes como después de la crisis de la Reforma. No más que un cierto «helenismo», las torpezas, los abusos, las esclerosis que el historiador puede constatar, no proporcionan aquí una explicación válida. Por lo demás, la herencia del joaquinismo, auténtico o

---

[49] T. F. TORRANCE, *Les Réformateurs et la fin des temps*, «Cahiers historiques», 35; Neuchâtel-París, 1955, p. 7, citando a E. L. TUVESON, *Millenium and Utopia*, p. 19, y Karl LÖWITH, *Meaning in History*, pp. 150-156. Más arbitraria era la opinión de Buonaiuti, según el cual habría roto felizmente Joaquín con «la interpretación oficial místico-monástica del dogma trinitario» (introd. a AF, p. LVII), o la de Bloch, para quien «la doctrina oficial de la Iglesia», sobre todo a partir de San Agustín, habría ahogado —contra el Evangelio primitivo— toda esperanza milenarista proclamando que la primera resurrección ya está adquirida para aquel que confiese su fe en el Redentor (*Héritage de ce temps*, trad. J. Lacoste, Payot, 1978, p. 130). Ver infra, Conclusión.

no, no se ha desarrollado solamente en oposición a la cristiandad medieval agonizante y después a la Iglesia católica, a la autoridad romana, sino también y sin tardar, como se ha visto más arriba, a las ortodoxias protestantes, a toda «fe» cristiana no superada, a toda «confesión» organizada y estabilizada; más radicalmente, a toda voluntad de atenerse al Evangelio histórico de Cristo, hogar espiritual indefinidamente fecundo.

Por otra parte, esta firme voluntad de la Iglesia no ha de entenderse con estrecheces. El cardenal Joseph Ratzinger ha subrayado en una obra reciente[50], que el mismo concilio de Trento, que tanto se ha esforzado por consolidar el carácter tradicional del cristianismo, es mucho menos opuesto a la acción renovadora e incluso, se puede decir, innovadora del Espíritu en la Iglesia que lo que de ordinario se ha dicho. Ha señalado la influencia ejercida sobre el concilio, en 1546, por el discurso del cardenal legado Cervini (18 de febrero) y por su carta al cardenal Farnesio. Esta habla de «dos pasos», el primero de los cuales consiste en la revelación de Jesucristo depositada en los textos del Nuevo Testamento, en el corazón de los hombres y en la tradición de la Iglesia; y el segundo consiste en asimilar «todo lo que ha sugerido el Espíritu Santo en la Iglesia, máxime mediante los concilios, después de la ascensión al cielo del Señor». Según estos principios el concilio enseña que se deben acoger ciertas enseñanzas «quae etsi scripta apostoli nobis non reliquerunt, per Spiritus sancti revelationem nobis tradita sunt»; o también que la Iglesia, iluminada en un principio por Cristo y los Apóstoles, posteriormente «a Spiritu sancto illi omnem veritatem in dies suggerente edocta»[51]. Se ve que en una historia de las ideas sobre el desarrollo dogmático y el papel iluminador que le ha correspondido en ello al Espíritu Santo, convendrá concederle al concilio de Trento una importancia mayor de la que se le ha otorgado generalmente. Pero una cosa será la iluminación progresiva aportada por el Espíritu al misterio de Cristo y otra bien distinta una pretendida superación de ese misterio.

Dos medios más o menos marginales han sido seducidos, en el curso del siglo, por mitos procedentes de Fiore; uno todavía totalmente dentro de la ortodoxia católica; el otro, por lo general en los límites o fuera de ellos. El primero es el de ciertos franciscanos misioneros en el Nuevo Mundo; el segundo, el de los cabalistas cristianos, cuya figura más representativa es Guillermo Postel[52].

---

[50] *Révélation et tradition*, tr. fr., DDB, 1972; pp. 75-100: «Note sur l'interprétation du décret tridentin sur la Tradition».

[51] Decretos tridentinos sobre la Tradición, sobre la Eucaristía y sobre el Purgatorio. Estos párrafos serán citados por la carta pastoral del episcopado holandés sobre «el sentido del concilio, una reforma interior de la vida católica», fechada en Utrecht, en la vigilia de Navidad, 1960.

[52] Según Dom Baraut, DS, 1198, «la presencia de elementos joaquinitas» parece también «suficientemente demostrada en... los alumbrados españoles del siglo XVI».

En 1492, cuando Fernando e Isabel hubieron reconquistado Granada a los moros, los genoveses les enviaron una carta de felicitación en la que se decía que «Joaquín, el célebre abad calabrés, había predicho la restauración del Arca de Sión por España». Cristóbal Colón conoció sin duda esta carta; también conoció a «Joaquín» por varias citas procedentes de Pedro de Ailly y por algunos apocalipsis «joaquinitas» que circulaban entonces en diversas colecciones con comentarios. Ahora bien, como la reconquista española había sido asimilada a las cruzadas que habían conquistado los Santos Lugares al Islam, las expediciones de Colón, que abrían nuevas tierras a Cristo, habían sido asimiladas a esa cruzada de los Reyes Católicos; la continuaban en proporciones mucho más amplias, suscitando esperanzas mucho más magníficas. Colón era amigo de los franciscanos[53] y muchos franciscanos partieron para evangelizar el nuevo mundo. La corriente «espiritual», mezclada desde el principio al joaquinismo, conocía entonces, entre los franciscanos españoles, una poderosa renovación, bajo el impulso de uno de ellos, el cardenal Francisco Ximénez de Cisneros, que reformó la orden suprimiendo a los conventuales (1517). El entusiasmo de la epopeya misionera en las Indias Occidentales provocó la explosión de un neojoaquinismo completamente original, que no se fundaba sobre la explicación del Apocalipsis, sino que religaba la obsesión del fin del mundo al descubrimiento del «nuevo mundo» y a su conversión. Los franciscanos que partieron en 1516 a evangelizar Venezuela, algunos de los cuales eran «Picardos», dejan entrever, dice Marcel Bataillon, «tendencias joaquinitas». La carta oficial de misión que en 1523 envía a doce franciscanos a México lleva igualmente «la marca del joaquinismo». El responsable de los doce, Martín de Valencia, ferviente adepto de la reforma establecida en la provincia de Extremadura, era «joaquinita de formación y de comportamiento»; llevaba consigo el *Libro de las conformidades* de la vida de Francisco de Asís con la de Cristo, recientemente impreso en Milán (1510 y 1513): para estos misioneros dicho libro era como los «Hechos de los Apóstoles del monaquismo mendicante que Joaquín de Fiore había profetizado como el vehículo del Evangelio eterno en la última edad del mundo». Martín de Valencia veía en sus sueños, por ejemplo bajo la forma de dos recuas de mulas arrancando para una larga etapa, o bajo los rasgos de dos mujeres portadoras de un hijo cada una ante un río por franquear, a la Iglesia imperfecta y vieja de Europa incapaz del esfuerzo necesario, y la Iglesia renovada que la iba a relevar, compuesta por pueblos nuevos aún por descubrir, una vez que se hubieran

[53] El joaquinita Jean de Rochetaillade es considerado por Phelan como uno de sus precursores por su esquema apocalíptico de la conversión de todas las razas. En su segundo regreso de América se pudo ver a Colón recorriendo las calles de Sevilla revestido con el sayal de los penitentes franciscanos: Georges BAUDOT, *Utopie et histoire au Mexique, les premieres chroniqueurs de la civilisation mexicaine* (1520-1569). Toulouse, 1977, p. 73; según Las Casas.

convertido. El protector de los doce franciscanos, Zumárraga, primer obispo de México, alimentaba análogas esperanzas y su amigo Vasco de Quiroga las adaptaba a la *Utopía* de Tomás Moro para fundar «dos ciudades indias en miniatura» destinadas a recoger y a formar «los nuevos hombres de la edad de oro»[54].

Recientemente ha sido subrayado por Georges Baudot un sincronismo evocador: La *Concordia* de Joaquín fue publicada en 1519; en este mismo año, la reforma instaurada por el P. Guadalupe en Extremadura obtiene una aprobación firme, y de esta provincia van a salir los primeros apóstoles de México[55]; también en 1519 emprende Hernán Cortés la conquista de México. Después de su muerte (1547), Hernán es reemplazado por su hijo Martín, cuyas intenciones separatistas coincidían con los deseos franciscanos de construir una iglesia indígena, libre de las influencias de la metrópoli, fundada no sobre la destrucción, sino sobre la conversión de la civilización indígena y sobre el ideal evangélico de los espirituales. El Consejo de Indias vio el peligro que significaba para la Corona esta orientación misionera, que, controvertida ya tiempo atrás, no pudo sobrevivir al complot abortado de Martín Cortés en 1565-1566[56].

De ese joaquinismo franciscano y misionero nos queda un testimonio circunstanciado en la gran obra de Jerónimo de Mendieta, la *Historia eclesiástica indiana*, escrita a partir de 1573 por orden de sus superiores y que permaneció inédita hasta 1870[57]. Mendieta, que había simpatizado con Martín Cortés, no puede resignarse al fracaso de sus hermanos. El gran sueño del primero de ellos, Martín de Valencia, era algo más que un sueño; había empezado a tomar cuerpo, con matices, debido al tiempo transcurrido. Mendieta lo revive recordando esta historia de un medio siglo. Tampoco él concibe a la nueva Iglesia indiana como una imitación o una simple prolongación de la vieja Iglesia de Europa: es, en sentido propio, la Iglesia primitiva, la Iglesia apostólica llamada otra vez a la vida, y ella es ya, al mismo tiempo, la Iglesia del porvenir, una anticipación del Reino. Los Indios bautizados no son llamados al sacerdocio, pero «su pureza espontánea de fe y su inocencia infantil los elevaban, sin el beneficio de la ordenación, a una perfección superior, jamás aún realizada en ninguna raza...; formaban una especie de gran escuela monástica». En la visión que adopta

---

[54] Marcel BATAILLON, *Évangelisme et millénarisme au nouveau monde*, en *Courants religieux et humanisme...*, PUF, 1959, pp. 25-36.

[55] *Op. cit.*, pp. 88-89 y 117.

[56] BAUDOT, *op. cit.*, pp. 500-502. Los lazos con la política de Cortés fueron fácilmente percibidos por el Consejo; y quizá también ha percibido la relación con «la curiosidad sistemática por las culturas precolombinas»: *ibid.*

[57] Nuev. ed. en 4 vol., México, 1945. Cf. John Leddy PHELAN, *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World.* A Study of the Writings of Geronimo de Mendieta (1525-1604). Univ. of California, vol. 52; Berkeley and Los Angeles, 1956.

el historiador de un reino milenario que nace en el nuevo mundo, «su ideal de cristianismo primitivo y su imagen joaquinita-franciscana del Apocalipsis forman una constelación nueva». Si acabó por volverse pesimista, fue en razón de la corrupción europea, que intentaba «la destrucción de la Ciudad de Dios de los Hermanos y de los Indios, por la Ciudad del Hombre». Mendieta, concluye J. L. Phelan, es «una transición entre Francisco de Asís y Juan Jacobo Rousseau, entre el siglo XIII y el siglo de las luces»; su idea de que el Mesías debe romper «las cadenas de la explotación económica de una cierta clase», para que los Indios pudiesen realizar «la más perfecta y la más alta Cristiandad que jamás haya conocido el mundo», se alejaba de los joaquinitas en la dirección de la mentalidad utópica de Münzer[58], revisada y puesta a punto por la piedad católica y por el mito naciente del buen salvaje. Se advertirá, sin embargo, que los colores prerroussonianos con que Mendieta pinta el paraíso indio y la inocencia nativa de sus habitantes, no son más que rasgos adventicios en relación con el impulso del joaquinismo franciscano que había animado, en su partida, a los misioneros. Las *Fioretti* y el *De conformitate beati Francisci ad vitam Domini Jesu* mantenían aún entre ellos la esperanza de una tercera edad para la Iglesia y para el mundo.

Queda la corriente de la Cábala cristiana, más erudita, más política, más esotérica, frecuentemente menos ortodoxa, pero —a decir verdad— en no pocos casos tan prácticamente inofensiva como quimérica. El elemento joaquinita en modo alguno era extraño[59]. El anuncio renovado del «pastor evangélico» que inauguraría una era de paz, en una obra atribuida al beato Amadeo (Amadeo de Silva, †1482), todavía hizo «dar vueltas a muchas cabezas», a todo lo largo del siglo, como dice François Secret: la del franciscano defensor de Reuchlin, Pedro Galatino; la de la Madre Juana (a la que vamos a conocer); la de Texeda, que fue director de Francisco de Borja. Al cardenal Egidio de Viterbo, gran cabalista, fue a quien dedicó Silvestre Meuccius su edición de la *Expositio in Apocalypsim.* El mismo Egidio incluía en sus propios escritos largos pasajes de las profecías atribuidas a Joaquín, tomadas en particular del *In Jeremiam;* se esforzaba en mostrar, en su extraña *Scechina* (1530), la realización de varias de ellas en las recientes desgracias de Roma[60]. En el momento de redactar su *Historia XX saeculorum,* había escogido como armadura el libro de los Salmos; se impone la tarea de describir en el salmo 20 un «verdadero reportaje de la vida de León X»,

[58] PHELAN, pp. 14-15, 43, 49, 54, 63-73, 81.

[59] Para una historia de esta corriente con múltiples ramificaciones, ver François SECRET, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance,* Dunod, 1964, y los escritos del mismo autor dispersos en numerosas revistas eruditas. G. JAVARY, *Panorama de la Kabbale chrét. en Fr.;* Cahiers de l'hermétisme, 1979, pp. 67-88.

[60] Fr. SECRET, *Paulus Angelus descendant des empereurs de Byzance et la prophétie du Pape évangélique;* Rinascimento, 13, 1962, p. 124. Id., *Guillaume Postel et les courants prophétiques de la Renaissance;* Studi Francesi, 1977, pp. 375-395.

lo cual supone, dice F. Secret, además de una imaginación fértil, «una fuerte influencia de corriente joaquinita»[61]. Se trata, por otra parte, en este caso, de aquella corriente de exégesis a la vez simbólica y literalista que había reforzado el sistema joaquinita de las «correspondencias». Pero el interés que toma Egidio de Viterbo en la lectura de Joaquín contribuye, más seriamente, a persuadirle de que la Iglesia tiene una gran necesidad de reforma, y que la reforma esperada, muy diferente de la de Lutero, abrirá una edad nueva[62]. A veces también se encuentran en él acentos iluminados que transfiguran los elementos de su cultura humanista y permiten alinearle, a él también, en la gran familia espiritual descendiente de Fiore[63].

Los comentarios inéditos de Pedro Galatino sobre el Apocalipsis están totalmente «inspirados en Joaquín de Fiore»[64]. Lo mismo se podría decir sin duda de algunos más. El caso más típico y más aberrante es el de Guillermo Postel. Tan fantástico como erudito, Postel, en el curso de su larga existencia, escribió mucho; sus opiniones o sus sueños variaron no poco; muchos de sus trabajos siguen todavía inéditos, y la fecha real de los editados es a veces anterior a la de su publicación. Así su reputación de incoherencia es más grande de lo que merece. Sólo F. Secret, que le frecuenta desde hace mucho tiempo, sería capaz de desenredarnos completamente esta madeja. Tomemos aquí solamente unos rasgos, tomándole por guía.

Después de un cierto hermano Buenaventura, que había estado encerrado en el Castillo de Sant' Angelo por haberse presentado en 1516 a las gentes de Roma como el esperado papa angélico[65], y tras otros más, el propio Postel se había creído ese papa angélico destinado a asociarse al rey de Francia para establecer la paz universal. Francisco I, y luego Enrique II, hicieron oídos sordos a su llamada. Se dirigió sin mejor fortuna a Fernando, entonces rey de los Romanos; y por fin, de nuevo en Francia, a Francisco II. Pero era siempre con vistas a promover «la Doctrina del siglo dorado o del Evangélico Reino de Jesús Rey de Reyes», según el título de una de sus obras publicada en París en 1553. El había escrito con sagacidad, hacia 1542, que si ciertos hombres tienen en sí al Espíritu de Dios, otros se imaginan

---

[61] *Notes sur Egidio da Viterbo;* Augustiniana, 27, 1977, p. 224. Egidio encuentra también muy fácilmente en Virgilio los misterios arameos, la cábala, la eucaristía, etc.; *ibid.*, pp. 218-219.

[62] O'MALLEY, S. J., *Giles of Viterbo...;* Renaissance Quaterly, 20, 1967, pp. 1-11.

[63] H. de LUBAC, *Pic de la Mirandole;* Aubier, 1974, pp. 305-306.

[64] SECRET, *Les Dominicains et la Kabbale chrétienne de la Renaissance;* Archiv. Fr. Praedic., 27, 1957, p. 319. Cf. Medieval Culture, 1, p. 150.

[65] *Ibid., Aspects oubliés des courants prophétiques au début du XVIme. siècle;* RHR, 1956, pp. 178-179; cf. *ibid.* la llamada de Propósitos de sobremesa en los que Lutero habla, según Staupitz, de análogas profecías. Galatin no se atreve a designarse directamente como el papa angélico, pero le dará sus iniciales: SECRET, *Documents...*, en Sefarad, 18, 1958, p. 127.

tenerlo, pero es falso. Más aún, añadía, «los más depravados no se contentan con afirmar su familiaridad con el Espíritu y con los Angeles, sino que dicen ser ellos mismos el Espíritu de Dios»[66]. Sin caer en esta suprema ilusión, daba por título, con no menor soberbia, en 1547, a la obra en que reflejaba su visión del porvenir: *De nativitate Mediatoris ultima, auctore Spiritu Christi, scriptore G. Postello*[67]; y al mismo tiempo publicaba en Basilea, bajo el seudónimo de Elías Pandochaeus, una *Panthenosia* que iba a hacerle sospechoso: si, en efecto, criticaba a los «Adamitas», era solamente por haber querido anticipar el tiempo de la vuelta al primer paraíso; ¿no daba así garantías a los Libertinos espirituales? Por eso revisó más tarde este tratado, al menos en su forma[68].

En ese mismo año de 1547, año en que vino de Roma a Venecia, Postel había caído bajo la influencia, o más bien bajo el hechizo de una devota iluminada, la Madre Juana, que le había socorrido caritativamente[69]. Cuando regresó a Venecia en 1551, después de un viaje a Oriente, la Madre Juana había muerto. Debió tener entonces nuevas «iluminaciones» que le hicieron ensanchar, espiritualizar y feminizar el gran sueño ecuménico de que vivía desde hacía mucho tiempo. Exalta a su bienhechora en dos obras: *Las muy maravillosas victorias de las mujeres del mundo nuevo* (1553) y la *Virgen Veneciana* (1555). Mediante una tipología análoga a la de Joaquín, la asimila a San Juan, el apóstol de los tiempos futuros. Ella es también la madre del mundo restaurado, la nueva Eva, y él mismo es el primer nacido de este mundo, el nuevo Adán; dicho de otra forma, él se encuentra restaurado en el estado de Adán antes de la caída. El ángel Raziel, el que antiguamente había sido el instructor del primer Adán, le ha asegurado en ello: él preludia la edad de la Restitución universal, que debe recapitular las edades anteriores en una perfección más alta. Porque la historia del mundo, que es historia de salvación, se desarrolla en una secuencia de cuatro edades: la de la ley de naturaleza, la de la ley escrita, la de la ley de gracia y, finalmente, la de la Restitución de todas las cosas, es decir, la edad del Espíritu, «que va a comenzar y que durará mientras dure el mundo». Y esto es, complicado con elementos de la Cábala, el viejo esquema joaquinita:

> Vuestra redención se acerca. Ya viene; más aún, ya está en vosotros, la verdadera nube de rocío, llena del espíritu y de la razón de la vida... Ella

[66] *Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum Concordia;* citado por SECRET, en *Aspects du libertinisme au XVIme. siècle,* Vrin, 1974, pp. 156-157.

[67] *Ibid.*

[68] *Loc. cit.*, pp. 153 y 159.

[69] Richard SIMON, gran crítico pero espíritu estrecho, dice que él la «persuadió, a fin de sacar algún dinero de ella, de que el Mesías no había venido al mundo más que para los hombres, y de que ella, Dama Juana, debía ser la Mesías de las mujeres»; habla de sus «imposturas»: *La créance de l'Église orientale sur la transsubstantiation,* 1687, pp. 26-27.

viene, esta Espíritu santa *(illa Spiritus sancta)*... Ella viene, esa sacrosanta sustancia espiritual de Cristo, esa nube de fuego...; él viene, ese cuerpo espiritual que trasmutará en él nuestro cuerpo animal en esa primera resurrección o restauración de todas las cosas[70].

Tal será esta «Metemnoesis», que Postel llama también «Metempneumatosis», «Metempsichosis» o «Metemsómasis»: no la resurrección final para la vida eterna, sino aquello que Cristo quiso exponer en la persona de Juan el Bautista, cuando dijo que él había venido «en el espíritu y en la virtud de Elías»[71].

En 1544, seducido por el ideal misionero de la nueva orden religiosa, Postel había hecho un ensayo en el noviciado romano de los Jesuitas[72]. Expulsado enseguida por Ignacio de Loyola, había compuesto en Roma un tratado que se ha perdido, pero que debía contener ya, bajo forma quizá más equívoca, la doctrina de su *Panthenosia.* Sabemos, en efecto, que muchos discípulos de David Joris (él mismo refugiado secretamente en Basilea) se interesaron vivamente por él. De ahí el rumor, extendido por sus adversarios, de que sus proposiciones se parecían a las del famoso anabaptista «como un huevo a otro huevo»[73]. El se defiende rechazando la audacia y «la blasfemia horrible de ese Bátavo» que había querido destruir a Cristo pretendiendo encontrar sus sustancias en sí mismo. Otros le acusaban de querer establecer una religión nueva mezclando la cristiana con la mosaica y la musulmana. «¡Qué ateología, exclama uno de ellos, o más bien qué Cristomaquia!». El protesta también, se explica, cambia muchas veces de criterio, especialmente sobre Mahoma, cuya personalidad no deja de interesarle. En su última Apología, de la que F. Secret nos ha dado recientemente un muestrario, declara que «ni la superstición de los gentiles, ni esa religión panteísta e indiferente que admite todas las religiones sin tener por verdadera a ninguna, ni la Ismaelita, que favorece a todas las herejías tanto cristianas como judías, ni la que ha dividido a nuestro tiempo en múltiples sectas bajo los nombres de Evangelistas, Protestantes, Pordioseros, Refor-

[70] *De originibus...*, Basilea, 1553, p. 52. Cf. SECRET, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renais.* p. 69; *Aspects du libertinisme*, p. 163. JAVARY, *loc. cit.*, pp. 71-73.

[71] Prefacio a la traducción del Bahir; en SECRET, *Guillaume Postel en la place de Realte*, RHR, t. 92, 1977, p. 86. Pueden encontrarse otros pormenores en las páginas que Emilio DERMENGHEM ha consagrado a Postel: *Thomas Morus et les Utopistes de la Renaissance*, Plon, 1927, pp. 195-215 y 223-232. Cf. Gandillac, *loc. cit.*, pp. 282-289.

[72] Cf. H. de LUBAC, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Aubier. 1952, pp. 53-54. H. BERNARD-MAITRE, *Le passage de Guillaume Postel chez les premiers jésuites de Rome* (marzo 1544-diciembre 1545), en Mélanges Chamard, 1951, pp. 227-243; y *Aux origines françaises de la Compagnie de Jésus, l'Apologie de G. Postel à la fin de l'année 1552*, RSR, 38, 1951, pp. 209-233.

[73] SECRET, *Documents pour servir a l'histoire de la publication de la Bible d'Anvers*, en Sefarad, 18, 1958, p. 126. Id., *Un cheval de Troie dans l'Église du Christ*, en *Aspects du libertinisme*, pp. 156-158.

mados, Hugonotes, Fieles... y, en fin, si Dios lo quiere, ni la de aquellos que han usurpado el nombre de Católicos, podrá jamás hacerse admitir para la eternidad». Esto lo logrará únicamente la religión de la última edad, la «Restitución de todas las cosas», de la que Postel expande ya el suave rocío firmando *Rorisperge*[74]. Y he aquí, despuntando de nuevo, en esta descripción de un último estado religioso que superará a aquel que «usurpa el nombre de católico», la gran esperanza joaquinita.

Tenemos aquí el esqueleto de un organismo espiritual, a la vez utópico y tan bien dispuesto que F. Secret ha podido decir: «En Postel todo tiene consistencia», su trabajo es «sistemático»[75]. Esta cabeza loca no era una cabeza sin seso. Y su sistema puede por tanto aparecer como más inquietante. En él la política está íntimamente vinculada con la teología, porque los misterios del cristianismo están abiertos a una interpretación mundana. En el *Tesoro de las profecías del universo*, Postel explica que gracias a la Cábala, o «ley interpretativa... de la ley escrita», «la claridad de la razón humana» debe sustituir a la «noche u oscuridad de la autoridad o fe». Como Eva ha salido del costado de Adán, así, de la Trinidad debe nacer la «Sabiduría, el Espíritu, el Angel del eterno consejo de Dios», intérprete de la Religión[76].

Sistema inquietante, pero que permanece ambiguo. Jean-François Marquet, que lo interpreta a la luz de los siglos transcurridos, nos ayuda a descubrir, bajo las locas fabulaciones, la profecía de una era racionalista, pero también, bajo ese racionalismo de superficie, la profundidad de un misticismo que elimina asimismo la realidad histórica del misterio cristiano:

> Para una lectura ingenua, el profeta Postel está en los umbrales de la modernidad como mundo «sin fe y sin milagros», universo antropocéntrico de la materia glorificada o triunfante, con el hombre, la razón y el poder, y bien se sabe qué interpretación irrisoria dará nuestro tiempo a esta idea de «la segunda venida de Cristo» «al interior de la esencia política de este mundo»[77]. Pero toda *profanación* exterior es siempre, para nuestro autor, la superficie del acto insondable por el que Dios, en tanto que Hijo, se disimula —se huye— en nosotros: «este es el secreto del Dios escondido, etc.»[78]. Nuestra época es la del Dios escondido y el hombre visible... Es paradójico, sin duda, que el reino de Dios signifique -

[74] Secret, *G. Postel en la place de Realte, loc. cit.*, pp. 59-61 y 91-92.

[75] *Ibid.*, pp. 63 y 68, nota.

[76] *Thresor des prophéties de l'univers*, ed. Fr. Secret, La Haya, 1969. *La nouvelle Eve mère du monde*, en *Apologies et rétractations*, ed. Secret, Nieuwkoop, 1972. Citas en Jean-François Marquet, *Guillaume Postel et la prophétie du règne*, en *La foi prophétique et le sacré*, 1977, pp. 154-155.

[77] *Thrésor*, p. 116.

[78] *Thrésor*, p. 156. Cf. *Interprétation du candélabre de Moyse*, ed. Secret, Nieuwkoop, 1966, p. 383.

su radical desaparición, y que allí donde él está más cerca, allí mismo sea él también el más lejano. Pero aquí la razón se detiene ante su propio misterio...[79]

Arcángel da Borgonovo (†1569) «recoge pasajes enteros de Joaquín» en su *Expositio Apocalypsis cabalistica*[80], obra que permaneció manuscrita, y cuyo joaquinismo parece más cándido que el de Postel. En 1571, el croata Pablo Skelich de Lika (Pablo de la Escala), que en su juventud había querido imitar la fracasada hazaña de Pico de la Mirandola sosteniendo una extravagante serie de *Conclusiones de omni scibili*, publica en Colonia una colección de Misceláneas en la que comenta a su manera las profecías atribuidas a Joaquín de Fiore. Pero del mismo modo que este aventurero erudito no era el «Pico redivivo» que se enorgullecía de ser, tampoco era en modo alguno un «Joaquín redivivo». Lo que le interesaba en su profeta no era sino las armas que creía encontrar en él contra «Babilonia, la prostituta de púrpura» y «el Anticristo romano»[81]. El francés Guido Le Fèvre de la Boderie, personaje más serio, pero que se estima como discípulo de Postel, ve un signo confirmador de los anuncios, que aquél había hecho, de la edad de la Concordia universal, en la aparición de una nueva estrella en 1572; también en 1582, en su poema de la *Gallíada*, predice a Enrique III, fundador de la orden del Espíritu Santo, «el establecimiento del Reino del Espíritu»[82]. Otro discípulo, Vicente Cossard, publica en 1587 un escrito lleno de seguridades, con un flamante título: «Totus Galliae onus prodeat ex Joachim abbatis opere selectum, donec totius universi onus prodeat ex Bibliotheca V. Cossardi»[83]. ¡Feliz bibliotecario!

Galatino, Postel, Guido de Le Fèvre, Cossard... son cabalistas cristianos, menos prudentes, más tenaces en sus ilusiones de lo que había sido Pico de la Mirandola[84], menos protegidos también contra las implicaciones políticas y las contaminaciones astrológicas. Se recordará que el tema joaquinita de los tres estados había influido precisamente en los cabalistas compiladores del Zohar[85]. ¿Habrá que creer que por un choque de rechazo «de esta Cábala de los Judíos una infinidad de opiniones monstruosas, salidas como

---

[79] Marquet, *loc. cit.*, pp. 163-164 (hemos abreviado).

[80] Estudiado por SECRET, Hautes Études, section des sciences religieuses; Anuario de 1978, p. 404.

[81] SECRET, *Kabbalistes chrétiens*, pp. 288-289. Cf. Nuestro *Pic de la Mirandole*, pp. 14 y 100.

[82] SECRET, *G. Postel et le Pantapaeon*, RHR, 1963, p. 164. Id. *Hist. de l'ésotérisme chrétien*, en *Problèmes et méthodes d'hist. des religions*, PUF, 1968, p. 257. Cf. A. D'ALLEMAGNE, *Les Saints-Simoniens*, Gründ, 1930, pp. 212-226.

[83] SECRET, en Studi Francesi, 1957, p. 388.

[84] Cf. *Pic de la Mirandole*, 3.ª parte, cap. 4 y 5.

[85] G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, trad. MM. Davy, Payot, 1950, p. 195.

de un caballo de Troya», han dado un asalto a la Iglesia de Cristo?[86] Contentémonos con reconocer, también con F. Secret, que Postel «fue un importante eslabón en la corriente de ideas provenientes de Joaquín de Fiore, y que floreció en el fenómeno de la Rosa-Cruz»[87]. Esta era, más o menos, ya en 1623, la opinión de Gabriel Naudé[88].

[86] Johann Albrecht WIDMANSTELTER (1507-1551), citado por SECRET en *Aspects du libertinisme*, p. 160.

[87] SECRET, *ibid.*, p. 165.

[88] *Instruction à la France sur la verité de l'histoire des Frères de la Roze-Croix*, cap. 5, pp. 40-48.

Capítulo quinto

DEL «BEATO JOAQUIN» A DOM DESCHAMPS

I

Pasando por Papebroch, Campanella y Böhme

En el siglo XVII, el «beato Joaquín» está en el apogeo de su gloria en la Iglesia católica.

Jamás su carisma profético ha parecido más brillante. De todos es conocido que había llenado de estupor admirativo a Lucio III, anunciándole lo que debía sucederle[1]. Ahora se ve mejor aún la amplitud extraordinaria de ese don. Joaquín fue profeta y verdaderamente más que profeta[2]; al menos fue el más grande de todos. Se le coloca a la cabeza en la lista de los santos que «spiritu Dei illustrati, futura praedixerunt»[3]. Una tradición que se remontaba al siglo XIII y que se había enriquecido con el paso del tiempo, encuentra ahora un rejuvenecimiento: Joaquín en persona, al anunciar las dos grandes órdenes de Santo Domingo y de San Francisco, les ha impuesto por adelantado su hábito. Más aún, les dejó un modelo en pintura. Ya afirmaba esto la *Cronica minor*, redactada por un franciscano de Erfurt en 1261: él mismo o su continuador precisaba en 1269 que era una pintura mural[4]. Hacia el fin del siglo, otro Menor, autor de las *Flores temporum*, encarecía: sobre el muro de su habitación el abad de Fiore había pintado la imagen de los Hermanos que habían de venir: allí se les veía «funibus

[1] «Multa vera ac ventura praedixit...» a este papa. AS, Mayo, t. 7, p. 100.

[2] «O vere plus quam propheta, quomodo vera prophetasti!, etc». GREGORIUS a LAURO (v. infra), c. 16, p. 102.

[3] AS, p. 90.

[4] MGH, Script, t. 24, pp. 193 y 207.

praecinctos» y «sandalis calciatos»[5]. Mientras que el cronista de Erfurt, en 1269, había dicho solamente: «per manum pictoris ostendit», a partir del siglo XIV se asegura que la pintura es de la propia mano del profeta: ¿por qué asombrarse, puesto que él era tan «curioso pintor» como «excelente escritor»?[6]. Quizá la leyenda encontraba un apoyo en el hecho de que a Joaquín le gustaba recapitular sus teorías o sus listas de «correspondencias» en ciertos cuadros, a decir verdad, más bien abstractos[7]. La leyenda no había tardado en embellecerse. El abad de Fiore, se decía, había hecho representar —¿en pintura aún, o esta vez en mosaico?— a los dos futuros fundadores en el interior de la basílica de San Marcos, en Venecia: Domingo, portando un lirio; y Francisco, ángel del sexto sello, marcado por estigmas. Bartolomé de Pisa se maravilla de ello[8]. Le hace eco San Antonino de Florencia. Un Menor, obispo de Aquino, atestigua en 1490 la verdad de la historia: «Aún se ve, dice Roberto Caraccioli de Litio en uno de sus sermones, aquella pintura que Joaquín mandó hacer, por encima de la puerta de la sacristía»[9]. El jesuita Ribadeneira, en su colección de *Vidas de Santos,* no olvidará tampoco que Santo Domingo estaba al lado de San Francisco en la pintura profética. El también jesuita Antonio Possevino dirá en 1606, en el *Apparatus sacer* que, según la opinión común, Joaquín había predicho a uno y a otro con tanta exactitud, «ut etiam opere mussivo eos exprimi in sacello templi D. Marci... curaverit»[10]; su prudente lenguaje no debilitará tan pronto la leyenda.

Más maravilloso aún es el *Papalarius*, adornado de imágenes cuya existencia está atestiguada desde finales del siglo XIII, puesto que Bernardo el Delicioso, hacia 1304, declara que era su libro preferido. Habría que buscar su origen, según Reeves, en un grupo de Fraticelos florentinos[11]. Joaquín de Fiore había representado en él a los papas del pasado y del porvenir. Existen varias series de ese *Liber de summis Pontificibus*. Roquetaillade ya conocía dos, a los que se distingue por sus *incipit* («Ascende calve» y

---

[5] *Loc. cit.*, p. 239.

[6] ROQUETAILLADE, prólogo al Comentario de Cirilo: «Ipse Joachim fuit optimus scriptor et curiosus pictor». B. Odier, *op. cit.*, p. 63.

[7] C., l. 3,1, c. 2, f. 26 r: «Oportet enim vos venerabilia praescriptorum virorum in modum pavimenti marmorei seriatem describere, ut quod verbis sicut expedit fari mequimus, saltem figuris editis intimare possimus». Sigue, en la obra impresa, al f. 26 v., un cuadro nominal de correspondencias entre personajes del A.T. y Cristo o el Paráclito. Cf. las primeras páginas de Ap. y Psalt, f. 226, 227, 256-257, 268.

[8] *De conformitate...*, 13. Cf. Damien VORREUX, *Un symbole franciscain, le Tau;* Ed. Franciscanas, 1977, pp. 67-68.

[9] «...in ecclesia S. Marci de Venetiis cum stigmatibus super ostium sacristiae, sicut hodierna die cernitur». Cf. Bihel, Antonianum, t. 2, p. 81.

[10] Venecia, t. 2, pp. 101-102.

[11] AFH, 17, 1924, pp. 332-333 y 336-337. RTAM, 25, 1958, p. 122.

«Genus nequam»)[12]. Acompañadas de comentarios más o menos prolijos, y bajo títulos diferentes, numerosas ediciones de la profecía se sucederán, a lo largo de los siglos XVI y XVII. En 1660, en Nápoles, Gregorio Lauro publica los *Vaticinia Pontificum* en un magnífico infolio adornado con grabados[13]. En 1663, es un carmelita, Felipe de la Trinidad, quien edita en Lyon una redacción diferente unida al Oráculo de Cirilo: *Praedictiones venerabilis Joannis Joachim... de Pontificibus, tunc futuris*[14].

Joaquín de Fiore está inscrito en el catálogo de los beatos. Desde hace tiempo tiene los honores de un oficio litúrgico (aunque no reconocido oficialmente) en los monasterios de la orden por él fundada, ahora unida al Císter. No tiene ningún carácter revolucionario. Cada día se celebra su culto. La antífona de Vísperas es un condensado de sus dones, al mismo tiempo que una discreta protesta contra los reproches que se le han dirigido: «Beatus Joachim, spiritus dotatus prophetico, decoratus intelligentia, errore procul haeretico, dixit futura ut praesentia». Del himno que un cierto juez, de nombre Pedro, había compuesto por orden del cielo para el oficio de Laudes, no tenemos más que el primer verso:

Hic abbas Floris, caelestis gratia roris...[15]

Pero se ha conservado la oración; redactada en el más puro espíritu de la *Concordia*, hace alusión a la peregrinación del futuro abad de Fiore a Tierra Santa: «Deus, qui gloriam tuam tribus apostolis in monte Thabor manifestasti et in eodem loco Beato Joachim, veritatem Scripturarum revelasti...»[16].

Las biografías edificantes no solamente alimentan el fervor del recuerdo en ciertos claustros; propagan también una veneración entre muchos hombres de Iglesia. Los documentos contemporáneos concernientes a la actividad de Joaquín de Fiore eran bastantes raros. Sin embargo, poco después de su muerte había sido redactada una biografía por Lucas Campano, que fue uno de sus primeros secretarios, que le había acompañado en muchos de sus viajes y había tenido la ocasión de conocerlo de cerca[17]. La *Vita* o *Synopsis*

---

[12] Todavía otra tiene como *incipit* «Pulvis carbonum». Cf. J. Bignami-Odier, *op. cit.*, pp. 151-152 y 188. Una compilación de «Prophétiae et Superstitiosa» pone en su lista «Joachim de successione papali» (siglo XVI ?). Reeves, RTAM, 25, p. 124.

[13] *Magni divinique Prophetae B. Joachim abbatis... Vaticiniorum de apostolicis viris, sive de Romanis Pontificibus historica et symbolica expositio.* Según Dmitrewski, AFH, 17, 1924, p. 333, una primera edición dataría de 1640. Ver infra.

[14] AFH, *loc. cit.*

[15] AS, pp. 90 y 123.

[16] *Ibid.* Ver también Nicola LAFORTUNA, *Vita dello abate Gioachino, tabellione, profeta e novatore del secolo XII*[2], Agrigento, 1876, Bloomfield, pp. 289 y 291.

[17] «Sedens ad pedes ejus, ...die noctuque scribebat in caterno, in quo ipse dictabat et emendabat in cedulis, simul cum duobus monachis suis scriptoribus... Obedientiam, quam ipse subditus (eximius) extiterat, a subditis mirabiliter exigebat...».

de Lucas, que llegó a ser abad de Santa María de la Sambucina y luego arzobispo de Cosenza (†1224), será publicada en el siglo XVII por Ughelli (Italia sacra, t. 9); más tarde, por los Bolandistas. Ciertamente pudo servir de base a los primeros historiadores, pero parece que ha sido despreciada durante largo tiempo. Igualmente el relato de otro íntimo de Joaquín, Juan de Bonatio, que escribió antes de 1240, sin duda se perdió bien pronto [18]. Ni la biografía debida a Pablo Florentino y a Nicolás Burgense, ni las de Leandro Alberto de Polonia y Pascualino Regiselmo parecen haber utilizado a Lucas [19]. El sacerdote secular Gabriel Barrio, cuya *Joachimi abbatis Vita*, apareció en Venecia el año 1571 y fue reimpresa en 1589 y aún tuvo numerosas ediciones hasta el siglo XVIII, adoptó el género de la biografía novelada: «nonnulla commemorat, observaba Passevino, quorum apud eum esto fides» [20].

Más seria es la *Chronologia abbatis Joachim et ordinis Florensis*, que apareció en Cosenza en 1612. El autor es un monje de San Juan de Fiore, Jacobo Greco de Sila (Syllanaeus). Ha consultado los archivos de su monasterio; ha descubierto, nos dice, un «libellus» todo desgastado, del que ha sacado una copia con vistas a escribir una historia de la orden de Fiore. Probablemente se trata del manuscrito de la Brancacciana, hoy conservado en la Biblioteca Nacional de Nápoles, del que C. Baraut [21] ha dado una descripción detallada; contiene, además de la biografía de Lucas Campano, un relato del regreso de Joaquín desde Jerusalén a Sicilia y de su vida hasta la fundación de Fiore, una colección de milagros atribuidos a él, una carta que el «profeta» habría dirigido a todos los cristianos. A finales del siglo XVI, Cornelio Pelusio, hermano de religión de Greco, había transcrito la parte más importante. Buonaiuti estimaba a Greco poco escrupuloso, al incluir en su relato rasgos legendarios o poco seguros. De hecho, si Greco, a pesar de su título, a veces se embrolla con las fechas, si ha ampliado un poco sus fuentes parafraseándolas, hoy se puede constatar que él las sigue de cerca con fidelidad; no ha añadido nada de su cosecha; incluso ha renunciado, sin duda por escrúpulo crítico, a utilizar la colección de los milagros. Pero la *Vita Joachimi* de la Brancacciana parece haber sido redactada, según ciertas notas marginales, con la esperanza de obtener una rehabilitación completa del fundador de la orden y, además de sus lagunas, contiene partes

[18] En 1960, en Deutsches Archiv f. Erforschung des Mittelalters, pp. 437-546, *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza,* H. Grundmann ha editado una *Vita Joachim abbatis*, de un discípulo anónimo. Según Mottu, p. 16.

[19] AS, mayo, t. 7, pp. 91-93.

[20] *Apparatus sacerd*, t. 2, 1606, p. 103. Las ediciones de Barrio en italiano se extendieron a partir de 1601.

[21] *Las antiguas biografías de Joaquín de Fiore y sus fuentes;* Analecta sacra Tarrac, 22 1953, pp. 195-232. De esta memoria esencial tomamos la mayor parte de las reseñas aquí resumidas sobre las biografías de Joaquín.

de origen incierto, que conviene, dice dom Baraut, utilizar con extremada prudencia[22]. Por ejemplo, uno quisiera estar absolutamente seguro, tanto por amor a lo pintoresco como por la seguridad del historiador de que todo aquello que se cuenta de la peregrinación a Tierra Santa y de los numerosos incidentes del inmenso periplo realizado por el joven viajero, es auténtico. Y hay que constatar que la larga lista presentada por Greco de los escritos de Joaquín no carece de *spuria*. El trabajo de Greco proporcionará durante largo tiempo lo esencial de las noticias sobre el abad de Fiore. Angel Manríquez sacará de él las reseñas que da en el tercer tomo de sus *Annalia ecclesiastica*, publicado en Lyon en 1649. Su autoridad será consagrada por la confianza de los Bolandistas, que, en 1688, a pesar de algunas críticas relativas especialmente a la cronología, le reproducen, amputado solamente, según dicen ellos, de «parerga multa, quibus moles operis inutiliter augebatur» y le añaden documentos publicados en 1642-1648 por Ughelli[23].

Otras biografías acentúan el carácter santamente legendario de las precedentes, como la que el alemán Carlos Cala inserta en su historia de la conquista de Nápoles y Sicilia por los Suabos (1660). Cala utiliza una colección de cartas conservadas en el monasterio cisterciense de Cosenza. Ahora bien, se trata de un códice de fecha reciente, presentado como proveniente del siglo XIV, debido a un falsificador profesional, Filippi Stocchi[24]. Otro tanto sucede con la biografía más considerable, la que, también en Nápoles y en este mismo año de 1660, publica, con el volumen de los *Vaticinia* de que ya hemos hablado, Gregorio Laurus (de Lauro, o de Laude), abad cisterciense de Santa María de Sagitario (antiguo monasterio de la orden de Fiore): *Hergasiarum Alethia apologetica sive mirabilium veritas defensa*. «Obra curiosa, cuya importancia es capital para estudiar la transmisión de las antiguas biografías y de las leyendas joaquinitas»[25]. Es un grueso infolio, redactado en un estilo ampuloso, compuesto de ciento siete capítulos, que constituye una apología en regla del «grande y divino profeta». La ortodoxia de Joaquín sobre la Trinidad es largamente defendida, siempre por medio de la tesis expuesta desde siglos: el concilio de Letrán, confundido, habría apuntado de hecho a las interpolaciones debidas a los adversarios, como darían fe de ello numerosos extractos de otras obras, en particular de los comentarios sobre Isaías y sobre Jeremías[26]. El abad de Fiore habría predicho no solamente a los Dominicos y a los Franciscanos,

[22] BARAUT, *Las antiguas...*, p. 204.

[23] AS, pp. 91 y 94-111. Ver infra.

[24] B, DS, 1184. Este *Liber espistolarum* compuesto por Stocchi ha sido editado en 1951 por L. Tondelli en Sophia, 19, pp. 372-377.

[25] BARAUT, *Las antiguas...*, pp. 195-196.

[26] BARAUT, *loc. cit.*, p. 205, observa que, al declarar injusta la sentencia del concilio, Gregorio no pretende, lo mismo que sus predecesores que el tratado condenado no fuese el de Joaquín, como han imaginado algunos modernos.

sino también a los Carmelitas, a los Agustinos, a los Teatinos, a los Jesuitas; él habría realizado, antes de su muerte, numerosos milagros de los que se nos narra una buena colección. Gregorio no ha escamoteado su trabajo; ha recopilado documentos de archivos, ha recogido sin previa crítica elementos fabulosos, ha copiado extensamente a Greco, de quien saca lo mejor de su obra; presta confianza al *Liber epistolarum* de Stocchi. Se le ha reprochado, erróneamente según parece, haber prestado su ayuda a esta superchería. Ni él ni Greco contribuyeron a crear la leyenda joaquinita; él contribuyó únicamente a extenderla de buena fe. El largo paralelo instituido por dom Baraut entre su obra y el manuscrito de la Brancacciana es decisivo a este respecto[27]. Gregorio ha tenido incluso el mérito de eliminar muchos milagros, juzgando sin duda que en nada aprovecharían a la causa de su héroe. Así, por ejemplo, aquella aparición de San Juan Evangelista a un monje que omitía recitar el Oficio del Espíritu Santo instituido por el abad de Fiore, para declararle que Dios juzgará entre el Abad e Inocencio III. O esta otra visión: encargado de copiar las obras de Joaquín, un escriba se había puesto a dudar de su ortodoxia: dos veces, de noche y de día, Joaquín se le apareció bajo una forma terrorífica y le gritó: «Imbécil, imbécil, ¿cómo has dudado? ¡Sábete que los más grandes doctores de la Iglesia se convertirán bien pronto a mí!»[28].

Sin embargo, en esta summa erudita y concienzuda se encuentra de todo, se encuentran incluso relatos sumamente coloristas, como aquel, cuyo fondo al menos puede ser histórico, de las agresiones a mano armada, en dos ocasiones, de los monjes griegos de un convento vecino contra el monasterio en que residía Joaquín (pp. 154 a 162); de todo, salvo una palabra que intentase una puesta a punto de la doctrina esencial que, ya en los siglos pasados, convertía al abad de Fiore, a los ojos de muchos, en un gran iniciador[29]. En el siglo siguiente, la Historia publicada por dom Gervaise en 1745 tampoco será más esclarecedora; C. Ottaviano dice que, al igual que la de Barrio, se trata de «una magnífica biografía novelada». Por eso nadie se asombrará de que el abad Bergier, cuyo *Diccionario* resume la ciencia eclesiástica de su tiempo, y cuyo buen sentido, junto a la mentalidad de la época, desconfía de las apologías de Gregorio y de Gervaise, esté él mismo bastante mal informado para escribir de Joaquín, «a quien dos concilios han condenado sus visiones y su Evangelio eterno» y que, «además, no es seguro que sea el autor del Evangelio eterno»[30].

La más esplendorosa fortuna póstuma sobrevenida al santo abad de Fiore, la más extraordinaria de todas, fue (casi al término del *grand siècle*,

[27] *Loc. cit.*, pp. 207-231; cf. pp. 196 y 205.
[28] *Loc. cit.*, pp. 228 y 230.
[29] Cf. EM, t. 3, pp. 465-466.
[30] Art. *Joachimistes*. En la ed. Migne, t. 4, 1862, col. 78.

en el que reinaba aparentemente un catolicismo inmóvil y triunfal, con desconfianzas contra toda sombra de atrevimiento innovador) el homenaje que le rindieron los sabios más críticos y al mismo tiempo más ortodoxos: los Bolandistas. La *Disquisitio historica de Florensi ordine, prophetiis, doctrina beati Joachim*, que apareció en Amberes en 1688, en el tomo séptimo de mayo, de las *Acta Sanctorum* (el 19º de la colección) es un texto asombroso. Según la página del título, los autores del volumen son los padres Godofredus Henschenius y Daniel Papebrochius, ayudados por sus hermanos Franciscus Baertius y Conradus Ianningus; pero para esta fecha Henschenius estaba afectado de parálisis desde hacía varios años; Papebroch, asociado a la empresa en 1660, habíase convertido en el jefe, y sus dos ayudantes eran todavía poco expertos. La tradición que le atribuye la *Disquisitio* está, por tanto, bien fundada. Más de una vez su ciencia había levantado ya tempestades. Era un «descubridor de santos», un destructor de leyendas. Muchos panfletos habían sido dirigidos contra él; uno de ellos, procedente de un carmelita, llevaba por título: «El nuevo Ismael, Daniel Papebroch, jesuita, denunciado al universo» (1683)[31]. Después de haber callado durante largo tiempo, se verá obligado a justificarse en una disertación incluida en el tomo primero de junio; pero, en ese mismo tomo, con su conciencia inflexible, volverá a emprender sus «críticas perpetuas de los actos y de la vida de los santos» (Du Pin). Ahora bien, su *Disquisitio* es enteramente una apología incansable: ante el gran profeta, el gran Papebroch es todo admiración. Su espíritu crítico se ha desvanecido.

Los comentarios de Isaías y de Jeremías son para él una mina, de donde saca toda suerte de pruebas de las profecías del Abad. ¿No ha llegado Joaquín incluso a predecir las acusaciones que se harían contra su memoria? Por no haberlo notado, Baronio se mostró demasiado crédulo a este respecto. Si los famosos *Vaticinia Pontificum*, tal como circulan aún, no son de Joaquín, éste es sin embargo el autor de una profecía análoga, igualmente admirable. Papebroch denuncia aquí solamente la confusión de las dos listas de papas, recientemente acreditada también por Gregorio de Lauro; hay que distinguir cuidadosamente la lista apócrifa de la «genuina», que ha desaparecido, quizá destruida por los monjes de Fiore que temían problemas[32]. La historia de Domingo y Francisco representados en mosaico en el interior de la iglesia de San Marcos, desde antes de la fundación de su orden, es insostenible; pero esto no significa que Joaquín no haya predicho y anunciado a estos dos santos, que no haya descrito por adelantado sus atributos y el hábito de sus religiosos; hasta es probable que haya instruido a sus monjes para prepararles a recibirlos y reconocerlos[33]; el único detalle

[31] Cf. Ellies Du Pin, *Nouv. Bibl. des auteurs ecclés.*, t. 17, 1745, pp. 267-269, donde se encontrará el título completo en latín de este panfleto y de otros.

[32] AS, t. 7, pp. 140-141.

[33] Llegada la hora, deberán venir devotamente a su encuentro, para acogerlos, con la cruz

controvertido es que, en la fecha que se da para la ejecución de las dos imágenes, en San Marcos, la construcción de la basílica no estaba todavía terminada[34]. No es menos cierto que también se vaticinaron otras órdenes. En lo referente «ad nostram Jesu societatem» es la vez abundante y, por modestia, reservado; concluye que él deja a otros el cuidado de juzgarla, pero después de haber citado y comentado los textos que Cornelio a Lapide había recogido piadosamente ya en sus comentarios bíblicos[35]. Esta orden, que debe surgir para curar los males de la Iglesia, cuyos miembros estarán vestidos de negro[36], estudiarán la Sagrada Escritura, refutarán a los heréticos, convertirán a los idólatras, esta orden cuyo renombre se extenderá por todas partes y se caracterizará por la obediencia al Soberano Pontífice, ¿cuál podría ser sino la Compañía de Jesús?[37]

Semejante profeta, semejante santo no puede haber sido un hereje. Firme en esta convicción previa, Papebroch aborda los dos reproches capitales, concernientes a la doctrina de la Trinidad y a la del tercer estado. Sobre la Trinidad, no puede esquivar el decreto de 1212; no se atreve a explicarlo por un desprecio del concilio, que no habría condenado, de hecho, más que textos interpolados. Pero ¿qué pesa un opúsculo de juventud, debido al calor de la disputa, frente a los escritos de la madurez, en los que sopla manifiestamente un «ingens et sublimis spiritus», y especialmente frente a los tres libros del *Psalterium?* Ahí Joaquín se sobrepasa a sí mismo; no hay duda de que él ha sido «divina irradiatus luce» para elucidar el más profundo de todos los misterios y defender la verdad católica, a la vez contra Arrio y Sabelio, y contra aquellos que en los tiempos más próximos han querido introducir en la Trinidad un cuarto término, inventando una Naturaleza común distinta de las tres Personas. No se pronuncia el nombre de Lombardo; como revancha, Papebroch alude largamente a la autoridad de San Bernardo, del que Joaquín es fiel intérprete[38]. Luego vuelve al opúsculo «citra controversiam haereticissimum meritoque, damnatum in Lateranensi», para preguntarse si no sería obra de otro autor que hubiese

---

de procesión. Eso, según un relato hecho cien años después de la muerte de Joaquín. *Ibid.*, p. 141.

[34] AS, pp. 141-142.

[35] *In quatuor prophetas majores*, Amberes, 1622. *In Apoc.*, Lyon, 1627.

[36] «Induti nigris vestibus, ac incincti desuper zona». En POSSEVIN, *Apparatus sacer.:* t. 2, Venecia, 1606, p. 102, se leía: «...nigris vestibus et desuper accincta zona pellicea». El epíteto no está en la edición del *In Apoc.* El Ermitaño de San Agustín HENRI DE FRIEMAR (de Urimaria), aplicando en 1334 la profecía a su orden, escribía: «induti nigris vestibus et amicti desuper zona (hoc est, cingulo)». Otro agustino escribía en 1643: «El hábito negro y el cinturón de cuero es el distintivo de los Padres de esta religión»: ATANASIO DE S. AGNES, *Le Chandelier d'or du Temple de Salomon*, Lyon, pp. 151-152. (REEVES, *loc. cit.*, p. 140).

[37] AS, p. 142. Papebroch cita un pasaje del In Ap. P. 4, disp. 7, y tres pasajes del *In Jeremiam*, sobre los capítulos 1 y 11.

[38] AS, pp. 129 y 131-133.

abusado del nombre y de la autoridad de Joaquín; y tras explicaciones embrolladas constatando que ninguna solución puede responder a todas las dificultades, pero que tal investigación no es necesaria, pasa a otra cosa[39].

Queda la cuestión del tercer estado. Muchos han calumniado a Joaquín; han transformado en una «vergonzosa y horrible blasfemia» los textos que debían ser tomados en un sentido perfectamente bueno y católico, lo cual ha parecido autorizar las distorsiones operadas por hombres convictos de herejía. Joaquín jamás ha imaginado un segundo estado de la Iglesia menos perfecto que el tercero; todo lo que él ha querido decir es que los fieles, una vez liberados de la doble tarea de confesar la fe en las persecuciones y de anunciarla a los Gentiles, podrían afluir en mayor número a los monasterios para entregarse a la contemplación; cosa que se produjo en Occidente, sobre todo, a partir del tiempo de San Benito[40]. Guillermo de Tocco, sin embargo, recuerda que Santo Tomás fue muy severo con él; pero tenía el espíritu prevenido, y los decires del Santo Doctor son susceptibles de un sentido menos duro. «Nadie se debe asustar de que, conociendo mal la santidad de Joaquín, teniendo a su espíritu por sospechoso a causa de muchas invenciones recientes y llegando a leer la obra de la *Concordia*, él (Sto. Tomás) no le haya aprobado firmemente...; su juicio provenía de un espíritu no menos bueno que el de Joaquín, pero muy diferente al suyo. Pero lo que él menos ha aprobado, en aquel tiempo en que la lectura se había vuelto peligrosa a causa de la depravación de los herejes, había sido aprobado por el Soberano Pontífice, cuando no existía ese peligro». Debía surgir de nuevo, con la «secta pestifera» de los Beguinos, suscitado por la Postilla de Olivi sobre el Apocalipsis, que Juan XXII condenó como contraria a la unidad de la Iglesia y al poder de la Sede Apostólica. «Apenas puedo dudar de que esta Postilla haya sacado veneno en lugar de miel, de la explicación de Joaquín sobre San Juan; incluso quizá sea éste (si la edad del autor permite esta conjetura) uno de los libelos que ha refutado Santo Tomás»[41].

La *Disquisitio* de Papebroch termina con esta defensa tan embrollada como calurosa. El cuadro que traza quiere ser el del verdadero Joaquín, venerado en la Iglesia, vengado de los ataques de sus adversarios y, más aún, apartado de sus falsos discípulos. Pero, ¿de qué lado está el verdadero Joaquín? ¿No son igualmente legendarios el uno y el otro aunque por

---

[39] AS, p. 134: «Et hoc posito multiplex subnascitur quaestio circa Libellum..., ipsius ne revera, an alterius Auctoris, Joachimi nomine et auctoritate abusi, ille fuerit, etc.».

[40] AS, pp. 142-143.

[41] AS, p. 143: «...Vix autem dubito quin eadem Postilla veneni aliquid, loco mellis, suxerit ex Joachim Expositione in Joannem, fortassis etiam (si aetas Auctoris conveniat), unus ex libellis fuerit, quos D. Thomas confutavit». En las AS de marzo, t. 1, 1668, debidas a los dos mismos Bolandistas, que reproducen la *Vita* de Guillermo de Tocco, no se había intentado ninguna puesta a punto; cf. p. 667.

caminos diversos? Lo que sí es cierto es que desde hace mucho tiempo, aunque siempre deformado y frecuentemente en el anonimato, un Joaquín del todo diferente al de la tradición piadosa defendida por Papebroch, se lleva la ventaja. Al precio de desnaturalizaciones profundas, pero por la explotación de una inclinación incontestable de sus escritos, invade sectores del pensamiento cada vez menos marginales y bajo formas cada vez más secularizadas[42].

¿Hay que contar a Tomás Campanella (1578-1639) entre los herederos espirituales de Joaquín de Fiore? Sea cual fuere lo que él haya podido presentir a corto plazo sobre una transformación radical de la vida monástica, quizá incluso de toda la fe religiosa, y del advenimiento de «una república universal» como, según creía él, la habían prometido Santa Brígida y Santa Catalina de Siena[43], su célebre *Città del Sole*, obra de juventud redactada en 1602 en la prisión de Nápoles[44], no sería suficiente para hacer de él un joaquinita. Esta ciudad no es concebida como el término entrevisto de un cristianismo evolucionado y finalmente sobrepasado y trascendido por una religión del Espíritu. Se trata de un mito, reconocido como tal. Es una *utopía* y una *ucronía; nusquana,* decía también Tomás Moro, el malicioso creador del género. «En el sentido propio del término, el pensamiento utópico ignora toda historicidad»; propone la «solución definitiva del problema social como... una verdad intemporal»[45], aunque en reacción contra los abusos de la época. Los autores de utopías «parecen no conocer el mundo de su tiempo, sea cual sea el papel que ellos hayan podido representar en él»[46], incluso si esta apariencia es engañosa. Las Utopías de un Moro, de un Campanella, de un Francisco Bacon, por no citar a otros muchos, por diferentes que sean en muchos aspectos, tienen en común que han salido, por así decirlo, como un ejército en orden de batalla de la mente de sus autores. No son el fruto de una teología o de una filosofía de la historia, no describen el resultado previsto de la última etapa proporcionada por la humanidad bajo el impulso de una fuerza interna de progreso o de una nueva intervención divina; y tampoco apuntan hacia una «escatología», inmanente o trascendente. El hecho de que la utopía no sea «gratuita», de que sea con gusto considerada como una especie de «proyecto», de «modelo» realizable o no en su letra, como un faro que alumbra los caminos de un porvenir más o menos próximo, no cambia nada su carácter de invención, de construcción voluntaria e ideal. Se ha notado con precisión

---

[42] El *Dictionnaire* de BAYLE no menciona a Joaquín de Fiore. (Cf. 5.ª ed., t. 3, Amsterdam, 1734). El Dict de Trévoux reproduce los errores corrientes sobre él.

[43] Étienne GILSON, *Les metamorphoses de la Cité de Dieu*, Vrin, 1952, pp. 204-205; cf. pp. 182-206. [En castellano: *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, Rialp 1965 *(ndt)*].

[44] Revisado en 1613, será publicado en Francfort en 1623.

[45] J. J. GOBLOT, *Pierre Leroux et ses premiers écrits*. Presses univ. de Lyon, 1977, p. 74.

[46] P. LEROUX, art. de 1827; en Goblot, p. 57.

que aquellos que han querido realizar tal o cual «utopía», lejos de presentarse como encargados de conducir la marcha de la historia, se vieron obligados a buscar «un nuevo campo de experiencia», al margen de las grandes corrientes humanas, «allí donde nadie hasta entonces había vivido».

Las dos nociones de utopía y de sentido, de marcha o de fin de la historia difieren tanto por su origen como por su contenido. La utopía es hija de Platón, y como género literario es una creación del humanismo renacentista. Las teologías y filosofías de la historia han nacido de la escatología judía y cristiana, e incluso cuando le son infieles, no dejan de acordarse de su origen. La utopía es cosa de razón (poniendo la imaginación a su servicio, aun cuando suceda que una y otra estén locas); la escatología es en su principio cosa de fe, y aun cuando el creyente se sienta adulto y científico, la fe permanece. La primera busca una organización modelo de la ciudad; la segunda espera o proclama la venida de un «reino de Dios»[47]. Pero ciertamente, en la práctica, se producen abundantes mezclas y combinaciones. Joseph Ratzinger ha podido presentar al joaquinismo como la confluencia de utopía monástica y de escatología quiliasta[48]. En el caso de Campanella, podemos preguntarnos qué relación tiene la *Città del Sole*, ese «grito de insurgente nacido sobre la paja de un calabozo»[49], con la tentativa de insurrección calabresa que debía instituir sobre la tierra la primera ciudad de Dios y que, abortada, dio con sus huesos en la cárcel. Pero no es necesario haber resuelto este problema para buscar en otras partes, dentro de su abundante obra, las huellas de una inspiración auténticamente joaquinita[50].

Campanella era calabrés. Nacido en Stilo, entró muy joven en los Dominicos de Cosenza. Las especulaciones del profeta de Fiore pudieron haberle impregnado en el curso de su formación. Sin embargo no le leyó hasta muy tarde y quizá solamente (al menos a juzgar por sus escritos que nos son accesibles) la *Expositio in Apocalypsim* con su *Liber introductorius*. Esto sucedería hacia 1607. Cree también conocerlo por unos apócrifos y por diversas profecías que se le atribuyen. En sus *Articuli prophetales*, esbozados precisamente en 1607 y terminados en 1609, le cita frecuentemente; se maravilla de la gran cantidad de concordancias que encuentra entre sus propias opiniones y las de su gran «conterraneus», aun cuando él no le había leído todavía[51]; sobre Mahoma, sobre los Griegos, sobre Gog y

[47] Joseph RATZINGER, *Eschatologie und Utopie*, en Communio, ed. alemana, 1977, 2, pp. 97-110. Cf. Q. Kamlah, *Utopie, Eschatologie...* Mannheim, 1969.

[48] *Loc. cit.*, p. 108.

[49] M. de GANDILLAC, en *Hist. de la Philos.*, t. 2, p. 344.

[50] Cf. DERMENGHEM, *op. cit.*, pp. 104-158. Gisela BOCK, *Thomas Campanella, Politisches interesse und philosophische Spekulation*, Tubinga, 1974, pp. 161-162.

[51] *Articuli prophetales*, ed. Germana Ernst, Florencia, 1977; art. 8, p. 113; art. 14, p. 230. Igualmente *Teologia*, p. 25 (Ernst *ibid.*, p. XXVII).

Magog, sobre los combates de la Iglesia romana[52], etc., en resumen, sobre todo lo que él mismo conjeturaba a partir de la Escritura, Joaquín se le había adelantado[53]. Jamás le critica. Sin embargo, tampoco nunca, en esta obra, se refiere a su doctrina de los tres estados. Es muy raro además que, sobre un punto cualquiera de exégesis o de profecía, le cite a él sólo, como a una autoridad extraordinaria. El abad de Fiore es para él un testimonio entre otros muchos. Así, en los días del Aleluya que siguen a las siete semanas de la Septuagésima, Bernardo y Joaquín están de acuerdo en ver un símbolo de la patria celeste; muchos escotistas, como Francisco de Mayronnes, piensan con Joaquín que San Juan no ha muerto; las predicciones de Brígida, Catalina de Siena, Vicente Ferrer, Ubertino, Dionisio el Cartujano... coinciden con las de Joaquín, etc.[54] O bien, la lista de los testigos en que figura el abad de Fiore se termina con un «et alii innumeri»[55].

Campanella está de acuerdo con Joaquín para celebrar en el pasado la era del constantinismo: en efecto, entonces «fue dada a la Iglesia, después de la dura prueba de las persecuciones, la paz cristiana»; la iniciativa del emperador Constantino ha marcado el principio de la «renovación» y de la «resurrección primera»[56]. Está también de acuerdo con él, según piensa, (como con Vicente) en su juicio sobre Lutero. Pues, ¿no habían anunciado Joaquín y Vicente, de forma parecida y para el mismo tiempo, la venida de Lutero, que sería el precursor del «gran Anticristo», como Juan Bautista había sido el precursor de Cristo? Tiene gran cuidado en oponer a Joaquín, igual que a Savonarola y a santa Brígida, al jefe y cabeza de la pretendida reforma; si ellos han criticado los abusos, fue «non haeretico sensu, ut Lutherus, sed prophetico zelo»[57]; la «cautividad babilónica» en la que ha caído del universo debe ser comprendida «ad sensum sanctorum et non Lutheri» e igualmente hay que rechazar esa idea de «una Iglesia invisible», opuesta por los herejes de nuestros días a la Iglesia romana; en ninguna parte de la tierra se encuentra ese fantasma de una Iglesia invisible, «entusiástica», que pudiese pretender ser la Iglesia de Cristo[58].

Otros rasgos, sin embargo, parecen más específicamente joaquinitas. La historia de la Iglesia y la de la Sinagoga se desarrollan a través de una serie

---

[52] *De Antichristo*, p. 136: «Concedo Romam simul esse Babylonem et Jerusalem, ut ait Joachinus, non tamen Ecclesiam romanam esse Babylonem in dogmatibus nec in moribus, etc.». Cf. p. 132.

[53] *Art. proph.*, 114: «et quidquid de Scripturis nos conjiciebamus, a Joachim praelibatum esse». Sobre Mahoma: *De Antichristo*, pp. 72, 74, 82-84.

[54] *Op. cit.*, pp. 44, 62, 142, etc.

[55] *Op. cit.*, p. 97. *De Antichristo*, p. 42, etc.

[56] Citado por G. Bock, p. 283.

[57] *De Antichristo (Theologicorum* l. 26), ed. Romano Amerio, Roma, 1965, pp. 10, 12 y 136. *Art. proph.*, pp. 36 y 203.

[58] Textos citados por G. Bock, pp. 111 y 279.

de «status» sucesivos o de «edades», que son otros tantos «milenarios», «confundiéndose los comienzos de unos con los finales de otros, como Joaquín enseña»[59]. Según el décimo de los *Articuli prophetales*, a Joaquín le fue revelado, como más tarde a Catalina, a Brígida y a Vicente, que el Espíritu Santo debe ser infundido, al principio, sobre algunos hombres, de los que saldrán la renovación de la Iglesia y la conversión de los infieles[60]. El libro veintisiete de la *Theologia* precisa además: esta renovación deberá ir precedida de una «desolación» terrible. Roma e Italia serán especialmente devastadas, será destruido el Papado. Tal será la obra del Anticristo. Cuando él sea vencido, no será todavía la consumación celeste, porque es preciso asegurar primero al cristianismo una consumación terrestre para que sea plenamente manifestada la energía que hay en él. Este «Pleroma» aún temporal será el «sabatismo» o «el siglo de oro de la Iglesia», cuya sede central habrá sido trasladada probablemente de Roma a Jerusalén; y allí estará también la sede del Santo Imperio universal cuyos príncipes serán los cardenales[61]. Interpretada así por obras posteriores, la Ciudad del Sol podría ser comprendida, como sugiere Romano Amerio, como ya realizada en miniatura en los conventos fieles al ideal monástico[62]. Este neojoaquinismo, por otra parte, está marcado por el espíritu del Renacimiento, del que Campanella, aunque apologista de Galileo, no está separado. Lo percibimos en su vocabulario: «virtù», «renovatio mundi» o «saeculi» (más frecuentemente que «Ecclesiae»), «universalis mutatio», «saeculum aureum». Se le reconoce también en la llamada a una doble especie de profecía, la divina y la natural, siendo ésta particularmente la astrología, a la que Campanella recurre constantemente: Dios es aquel que habla «et in prophetis et in stellis»[63]. Se puede advertir, finalmente, que a la corriente profética alimentada por la interpretación de los textos sagrados se mezcla y a veces sustituye una corriente cósmica: toda la vida de la Iglesia y del mundo parece entonces regulada por los movimientos circulares de los astros. La única autoridad escrituraria invocada es la de «Salomón»: «Quid est quod factum est, nisi quod futurum est?»; la «renovatio» no es más que una «reversio»; la resurrección final debe ser comprendida como el retorno

---

[59] Art. 8; p. 114.

[60] *Op. cit.*, art. 10, p. 141.

[61] *Theol.* P., 27, c. 4, a. 1. Cf. G. Bock, p. 112. R. Amerio, *Campanella:* Brescia, 1947, pp. 211-212: «*Pienezza temporale del cristianesimo*».

[62] Amerio, *op. cit.*, p. 19.

[63] Ernst, p. XLIV. Cf. Art. proph., a. 16, pp. 244-245; art. 7, p. 75: «Paulus Scaligerus, Arquatus astrologus... agnoscunt signa in caelo et in terra, quae universi reformationem et mutationem et finem ostendunt», etc. El sabe, sin embargo, que la opinión que atribuye la vida, las costumbres, las mutaciones de las religiones, etc. a los astros «satis rejecta est a Jo. Pico della Mirandola»: Bock, p. 232.

de todas las cosas a su rostro primero, «cuando el movimiento de todas las esferas les haya conducido a la posición de original[64].

Por la misma época, en medios luteranos, Jacob Böhme (1575-1625) nos ofrece otro género de profetismo harto diferente. «El bienaventurado e iluminado teósofo alemán», «el príncipe de los filósofos divinos», como le llamará Claude de Saint-Martin, asocia, en su propia visión, a un misticismo mezclado con gnosis y salpicado de alquimia, un profetismo parecido al de Joaquín. Sólo nos detendremos en este segundo aspecto, cuyo relieve es menor y que generalmente se olvida[65]. En su *Mysterium magnum*, que se presenta como un comentario del Génesis, Böhme expresa la esperanza de una próxima y total reintegración del pueblo judío. Su primera obra *Morgenröthe* (1612), que escribió primeramente en secreto, nos dice, para sí mismo, como un «memorial» que conservó manuscrito, fue traducida al francés por Saint-Martin en 1803. Es «La Aurora naciente o la Raíz de la filosofía, de la astrología y de la teología»[66]. En ella anuncia, o más bien, parece ya mostrarla, levantándose, la aurora de una edad nueva, que debe ser la edad de la superación de toda letra, la edad de la inteligencia, por fin realizada, de todas las Escrituras. También en otros lugares, repitiéndose varias veces, recuerda con una audacia asombrosa que, para él, «ha llegado ya el tiempo en que se revela lo que hasta entonces había permanecido oculto: el nacimiento del mundo, el nacimiento de aquello que (él) llama Dios, y ante todo, el nacimiento de una humanidad nueva que será el efecto de una nueva *Menschwerdung* o humanización por la que el hombre se transforma en Hombre-Dios. Al dar a su primera obra el título de *Aurora naciente*, Böhme quiere indicar, por una parte, que se ha hecho la luz en su propio espíritu, y, por otra parte, que "el gran día de la revelación de Dios ha llegado ya" y con él un tiempo nuevo para la humanidad entera»[67].

Joaquín de Fiore había escrito en un pasaje a la vez didáctico y lírico de la *Concordia*, citado por el protocolo de Anagni, para caracterizar las tres edades:

---

[64] Texto en Bock, pp. 240, 251, 265. En virtud de una doble profecía, natural y divina, él ha predicado «pos annum 1600 expectandam esse, validissimis rationibus...».

[65] Como se va a ver, no es éste el caso para H. R. Schmitz, de quien hay que esperar que publique pronto ese libro sobre Böhme, más que esbozado ya en sus estudios publicados por la Revista Tomista. Igualmente: *La visée de l'expérience boehmienne,* en Nova et vetera, 1974, pp. 252-289.

[66] Traducido... sobre la edición de Amsterdam de 1692 por el Filósofo desconocido (reedición en Milán, 1927). Cf. Saint-Martin, carta a Vögelin, 17 marzo 1803, en Viatte, t. 2, p. 286. Traducción que los conocedores encuentran muy perfecta, puesto que en ella aparecen esclarecidas las oscuridades boehmianas.

[67] H. R. Schmitz, *Jacob Boehme et l'avénement d'un homme nouveau,* R. thomiste, 78, 1978, p. 5.

> ...El primer estado fue colocado bajo los auspicios de la dependencia servil; el segundo, bajo los de la dependencia filial; el tercero, bajo los de la libertad. El látigo para el primero, la acción para el segundo, la contemplación para el tercero. Sucesivamente, el temor, la fe, la caridad; el estado de esclavos, el estado de hombres libres, el estado de amigos; de ancianos, de adultos, de niños. La luz de las estrellas, la aurora, el pleno día. El invierno, el despuntar de la primavera, el estío. Las ortigas, las rosas, los lirios...[68]

Esa tercera edad que entrevé, Böhme la bautiza también como «tiempo de los lirios», *Lilienzeit*. «He aquí, dice él, que un lirio ha florecido sobre la montaña y en el valle, en todos los rincones del universo... Ya ha llegado el tiempo y pronto se manifestará... ¡Sabed que un lirio ha florecido para vosotros, país de la medianoche!». ¿Le vendría de Joaquín la palabra simbólica?, ¿por qué intermediarios? ¿O quizá no fue más que un encuentro? El sello de que se servía representaba «una mano avanzando fuera del cielo y sosteniendo una rama provista de tres lirios en flor»[69]. Veamos cómo habla él de este tercer tiempo, hacia el final de la *Aurora*, refiriéndose a las Escrituras:

> ...Moisés ha escrito con toda exactitud, pero el verdadero conocimiento ha quedado oculto bajo la letra, tanto para Moisés como para sus sucesores, y el Espíritu lo ha mantenido secreto hasta este momento. Estuvo oculto primero para Adán, mientras estaba aún en el Paraíso; pero ahora es enteramente manifiesto, porque el corazón de Dios ha librado un combate en la cámara de muerte y pronto la quebrará. Por eso, en este tiempo presente algunos rayos del día penetrarán más y más en el corazón de algunos hombres y anunciarán la claridad. Pero cuando esta *aurora* brille desde Oriente hasta Occidente, no existirá ya el tiempo, sino que se elevará el sol del corazón de Dios...[70].

Böhme no era, como tampoco Joaquín, un visionario en el sentido vulgar del término, ni un desequilibrado. Trabajador honrado, digno jefe de familia, era también un feligrés fiel, a pesar de los anatemas que el «pastor primarius» de Görlitz lanzaba contra él y a los que replicó en una *Apología* de tono muy vivo. Detalle curioso, fue acusado de «cuaternidad» como

---

[68] C, l. 5, c. 84, f. 112 r. Denifle, Archiv. 1, p. 132. Tomamos la traducción de H. MOTTU, pp. 232-233.

[69] Gerhard WEHR, en *Jacob Boehme* (Cahiers de l'hermétisme), 1975, pp. 20, 32, 38. Cf. Ernst BENZ, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Vrin, 1968, pp. 17-18, que deja bien claro el aspecto profético de Boehme. Recordemos que el libro de HENOC, 24, 4, así como el 5º libro de ESDRAS, describían el paraíso como un campo de rosas y de lirios; Tema recogido por la *Tradición apostólica*, 32; alusión en *Cipriano*, epist. 10, 5. Cf. D, *Origines*, p. 39.

[70] *L'Aurore naisante*, trad. citada, p. 453.

Joaquín había acusado a Lombardo, pero por una razón muy distinta: él ponía en relación con la Trinidad divina a una misteriosa «Sophia», «Virgen eternal», que ocupa un papel central en su doctrina y que seducirá en el futuro a muchos de sus lectores. Como Joaquín, se amparaba en la autoridad de los Padres de la Iglesia. Como él, se muestra duro para con las gentes de escuela, que son entonces los escolásticos de la ortodoxia luterana. Como él, pretende sacar todo su pensamiento de la Escritura, pero en lugar de admitir su idea de la concordia literal, se atiene al principio tradicional (sin perjuicio de aplicarlo a su manera) según el cual «el Antiguo Testamento es una alegoría del Nuevo»[71]. De hecho, es más libre en relación al texto sagrado de lo que había sido nunca Joaquín; porque, para él, «Cristo en persona debe ser el doctor en el espíritu humano» y «el Espíritu de Cristo en sus hijos no está atado a ninguna forma determinada, según la cual no debería decir nada que no se encuentre en las cartas apostólicas. Al igual que el Espíritu era libre en los Apóstoles, así también hoy el Espíritu de Cristo habla por boca de sus hijos y no tiene necesidad de ninguna fórmula combinada por adelantado y sacada de la fórmula literaria»[72]. En el fondo, interpreta A. Koyré, «para él la Biblia no es indispensable»[73]. Y menos aún la Iglesia que nos la transmite y nos la explica, porque «un verdadero cristiano lleva su templo a la asamblea; su corazón es el verdadero templo donde debe ejercerse el servicio divino»[74].

Así pues, aunque Böhme haga sinceramente profesión de fe cristiana y «aunque saque su argumentación de la Escritura, ésta no funda ni regula su doctrina»[75]. En él la experiencia es y permanece dominante. También aquí el parentesco con el abad de Fiore es manifiesto, pero también lo es su diferencia. Igual que Joaquín, Böhme tuvo en un principio su iluminación. Un día del año 1600, el Espíritu pasó sobre él «como un rayo», o «como un súbito aguacero». «No hablo por mí mismo», escribirá a ciertos confidentes; «yo no he pensado nada... entre las cosas que quería describir, sin que el Espíritu me lo haya mostrado desde el principio y en un solo bloque»; «yo digo lo que engendra el Espíritu a quien nadie puede resistir»; «me ha sido abierta la puerta hasta tal punto que en un cuarto de hora yo he visto o he aprendido más que si hubiese frecuentado las academias durante muchos años»[76]. Pero mientras que la iluminación de Joaquín le había proporcio-

---

[71] *Mysterium magnum*, prefacio, n. 12; t. 1, p. 52.

[72] *M. Magnum*, citado por SCHMITZ, *L'option de Boehme*, Rev. Tomista, 74, 1974, p. 79.

[73] *La philosophie de Jacob Boehme*, Vrin, 1929, p. 498.

[74] *Mysterium Magnum;* Schmitz, *loc. cit.*, p. 81.

[75] SCHMITZ, R. Thomiste, 1978, p. 5.

[76] WEHR, *loc. cit.*, pp. 25, 33-34, 40-46, 48. Compárese esta última confidencia con dos proposiciones análogas de San Ignacio de Loyola: *Le récit du pélerin*, ed. A. Thiry, DDB, 1956, c. 7, n. 30, pp. 74-75 (agosto 1522); *Diario espiritual*, 19 febrero 1544, traducido en páginas escogidas, por Alain Guillermaou, p. 48. [Cfr. *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 1982 *(ndt)*].

nado de repente una clave para una exégesis «objetiva» de la que él no tendría, en adelante, más que desarrollar sus implicaciones y seguir sus ramificaciones, la de Böhme no tenía ninguna relación especial, ni siquiera imaginaria, con la Escritura: era una experiencia totalmente interior, que se traducía espontáneamente en experiencia cósmica para imponer en cierta forma desde fuera toda su exégesis y toda su doctrina[77]. Y sin embargo, no era una iluminación definitiva, sino más bien un «fuego» que debió ser muchas veces reanimado para dar toda su luz[78]. Según las últimas palabras tan joaquinianas del texto de la *Aurora* que hemos citado, podríamos preguntarnos si para Böhme el advenimiento de la tercera edad no debía coincidir simplemente con el fin de la historia. La aurora cuyo nacimiento saluda sería la del gran día de la eternidad. Algunas otras expresiones lo insinuarían igualmente. «Ha llegado el tiempo —dice, por ejemplo, en *Los tres principios*— en que el Anticristo va a despertarse de su sueño. Viene el Cristo con su hermoso lirio del paraíso al valle de Josafat. Es el momento de preparar las lámparas para aquellos que quieran acudir a las bodas del Cordero»; o también: «Es la gran hora de arrancarse al sueño: tiene que haber un enorme desgarramiento ante el lirio; por eso cada cual debe pensar en lo suyo»[79]. Y en la misma *Aurora:* «El gran día de la Revelación y del Juicio Final ya está cercano... El séptimo ángel del Apocalipsis ha levantado su trompeta... Hora es de despertarse, porque el esposo se prepara para venir a buscar a su esposa; he aquí que viene con su luz que brilla como un vivo relámpago; el violinista ha afinado ya su instrumento... La puerta del cielo, está a punto de abrirse»[80]. Y la misma advertencia en una carta a Gottfried Freudenhammer: «Quiero prevenirte, con toda benevolencia, de que la época actual debe ser considerada con atención, porque el séptimo ángel del Apocalipsis ha levantado su trompeta»[81]. Su biógrafo Frankenberg, explicando el significado de la rama de los tres lirios en flor de su sello, nos dice que evoca «el paraíso de Dios, que se manifestará en los últimos tiempos, cuando el fin sea conducido a sus comienzos y se cierre el círculo»[82]. Pero en tales pasajes, la mayor parte de las expresiones emplea-

[77] Eso es lo que intentan demostrar los estudios de Schmitz, de forma, a nuestro juicio, convincente.

[78] Hubo tres iluminaciones principales: la primera, dice él, «no era más que una semilla»; había cada vez «una viva corriente de fuego en (su) espíritu», pero la luz era intermitente y siempre había que volver a empezar. Cf. SCHMITZ, *Un mémorial de l'Ungrund,* R. Th., 1976, pp. 9 y 13; *Jacob Boehme et l'avènement d'un homme nouveau,* R. Th.,1978, pp. 7-8.

[79] *Des trois principes de l'essence divine...,* tr. fr. por «el Filósofo desconocido», 1802, t. 1, pp. 131 y 302-303.

[80] *L'Aurore naissante,* l. 2.

[81] 17 oct. 1621. Citado por WEHR, p. 29; cf. pp. 52-53.

[82] *De la vie et de la morte de Jacob Boehme,* por Abraham FRANKEMBERG, c. 24; trad. fra. por «Noé, judío polaco», 1826; reproducido en Jacob BOEHME, *Confessions,* por Alexis KLIMOV, Fayard, 1973; p. 224.

das por Böhme, tomadas de los Evangelios y del Apocalipsis, hay que interpretarlas en un contexto general que bien podría desvelar un pensamiento más personal. Böhme no hace alarde de literalismo ni de coherencia lógica en el manejo de las imágenes. Incluso alguien puede estar tentado a comprender esos textos escatológicos en un sentido totalmente individual. Puede tratarse de la vida interior de cada uno: «Yo soy, dijo Cristo, la Luz del mundo... El es la estrella de la mañana, él es engendrado en nosotros, él brilla en las tinieblas de nuestro cuerpo»; de cada uno de nosotros depende, en particular, que la Sabiduría virginal se dirija a él hablándole de los lirios o del «lirio de Dios» cuya contemplación produce en el alma las «virtudes» y engendra «la alegría que se llama el paraíso»[83]. Para el contemplativo, si vive «en la humildad y la modestia», «la puerta de las maravillas de Dios» quedará abierta «en las rosas del lirio», entrará «en el jardín» lleno de «rosas, de lirios y de otras flores»; sin que nada cambie aparentemente en el curso del mundo, para él, sólo para él, «aparece y luce la estrella de la mañana»[84].

No hay que rechazar sin más esta segunda interpretación. Cuadra particularmente para ciertos textos contenidos en escritos de espiritualidad práctica, tales como el *De tripliti via*. Pero esos textos no hacen más que aplicar al desarrollo del alma individual lo que, en el pensamiento de Böhme, es verdad desde el principio de la historia religiosa[85]. Eso es lo que resalta claramente, según creemos, en las obras de mayor importancia doctrinal, tales como el «tratado de los tres principios de la esencia divina, o de la eterna generación sin principio». «Avanza hacia nosotros un tiempo lleno de maravillas, se lee en el prefacio, pero comienza en la noche... Aunque el demonio pueda levantar las tempestades desde oriente hasta el norte, sin embargo, en el Arbol colérico crece un lirio con una raíz que va tan lejos como el Arbol extiende sus ramas y que lleva su perfume hasta el Paraíso de Dios»[86]. Una «puerta de oro» está para abrirse sobre el último mundo en que crecerá el lirio; por lo cual se la puede igualmente llamar «puerta del lirio». Entonces «el signo de Babel habrá acabado»; será ésta «una época lilial», que verá «surgir y crecer nuestro ser lilial». Böhme no quiere «esbozar ese misterio» más que con reservas, pero lo declara expresamente en relación con «el misterio de la Santa Trinidad»[87], y esto es un

[83] *De triplici via*. Cf. KLIMOV, *op. cit.*, pp. 95, 239, 267, etc. *Des trois principes*, t. 1, p. 290.

[84] *Mysterium magnum*, p. 48, n. 43; c. 61, n. 15; c. 64, n. 38-39, etc. trad. fr., t. 2, pp. 54, 211, 269, etc. *De triplici via*, *loc. cit.*, p. 119. «La virgen Sofía, añade, nos ha hecho el regalo de una rosa»; citado por Schmitz, R. th., 1976, p. 15.

[85] O viceversa, en su psicología. Lo cual se observa en tantos místicos-profetas o profetas-místicos.

[86] *Des trois principes...*, prefacio. Este símbolo del Arbol es de gran importancia en la gnosis böhmiana que intentamos describir.

[87] *Mysterium magnum*, c. 32, n. 10-11. Trad. fr., Aubier, t. 1, 1945, p. 388.

rasgo joaquinita. La Iglesia de Cristo deberá primero pasar por la prueba; habrá una lucha terrible entre el Arbol y la Bestia, como dice San Juan en las alegorías de que está lleno su Apocalipsis. El Anticristo ejercitará su rabia, especialmente por el «orgullo de los sabios», pero «el día avanza, es necesario que sea descubierta esta malicia», esta luz debe formar parte también del día cuya aurora despunta ya[88]. Consciente de anunciar en primer lugar una catástrofe, de la que saldrá la Iglesia transformada, cuando «cada oveja coma de su propio pasto»; Böhme se defiende de querer ser «émulo de Münzer»[89]. No es más que un pregonero: lo que se aproxima es «la hora de la gran Reforma»; Lutero la ha preparado restableciendo «la verdadera doctrina de Cristo», pero es menester que al fin se levante el día de su plena inteligencia. Böhme, iluminado, percibe «la génesis del nuevo cuerpo de este mundo», su visión es histórico-cósmica. El prólogo del *Morgenröthe* ya nos lo advertía: «Este título de "Aurora naciente" es un secreto, un misterio, escondido a las gentes inteligentes y a los sabios de este mundo, que pronto deberán, sin embargo, aprender a descubrir».

Böhme cita con predilección este versículo de Lc 10,21: «Bendito seas, Padre, porque... has revelado estas cosas a las gentes sencillas». Un espíritu verdaderamente evangélico anima algunas de sus páginas, escritas —dice— «para el servicio de los hijos sencillos de Cristo». Pero este espíritu se acompaña a menudo, en reacción contra los doctores luteranos de su tiempo, de un antirracionalismo furioso. Para él, esos doctores personifican el Anticristo. Pronuncia contra ellos, en el capítulo 25º de la *Aurora*, una palabra terrible: «su ciencia —dice— no reside más que en la casa de la muerte». Pero al aristocratismo intelectual que maldice, su gnosis esotérica opone un aristocratismo análogo. El reserva los derechos de una categoría de iniciados. Lanzamos una hipótesis que no corresponde exactamente a ninguna de las tres soluciones que hemos apuntado en cuanto a una especie de edad del Espíritu. Para el común de los mortales el día pleno no brillará sin duda jamás en el tiempo. Y sin embargo, ya lo contemplan algunos videntes, y a través de ellos se descubre la aurora, sin que puedan entregar su mensaje, en este mundo espeso. ¿No es éste el sentido que sugiere la nota final puesta por el autor a su manuscrito, en el año 1620? «Advierto al lector —dice— que ame a Dios, que este libro de la *Aurora* no está acabado, porque el demonio se ha propuesto poner obstáculos a ello, viendo que por él iba a amanecer el día. Por lo demás, ya el día persigue a la aurora, de forma que casi amanece»[90].

La *Aurora naciente* está lejos de contener todo el pensamiento de Böhme. Dice Alexandre Koyré que es todavía una obra muy imperfecta[91].

[88] *Des trois principes*, XXVI.
[89] M. GANDILLAC, en *Hist. de la phil.* Pléiade, t. 2, pp. 242-243.
[90] *Op. cit.*, p. 457.
[91] *La philosophie de Jacob Boehme*, pp. 170-171, 186-187, 499, etc.

El mismo Böhme, en la época del *Mysterium magnum* (1623), le encontrará aspectos infantiles. Incluso es el único de sus escritos que, al final, él «no ha reconocido totalmente»[92]. En adelante él acentuará el carácter constantemente dramático de la historia, en el curso de la cual se oponen sin piedad la Iglesia cainita, que es la Iglesia de este mundo malvado, y la Iglesia verdadera, la de Abel y de todos los justos, que es la Iglesia de Cristo[93]. Y sin embargo, no perderá esa «simplicidad de corazón y pureza de alma»[94] que transparenta en sus escritos, un poco mezclada de espíritu satírico para con los orgullosos[95]. Su piedad personal permanecerá siempre crística (y marial), pero estará siempre acompañada de una *Christosophia* gnóstica. Persistirá siempre en decir que el verdadero sentido de sus escritos, como el de la misma Biblia y de la revelación cristiana que él ha tenido la misión de elucidar, no debe ser plenamente descubierto más que con la llegada del «tiempo de los lirios»[96].

La influencia de su genio turbado fue inmensa. Será leído y admirado tanto en los círculos artísticos como por filósofos tales como Leibniz, alimentando el fervor de unos, suscitando la reflexión de otros. Muy pronto hará escuela en Inglaterra[97]. Gottfried Arnold, el historiador de la mística, le concederá la parte del león. Hacia finales del siglo XVIII la generación romántica alemana le redescubre con entusiasmo y se sentirá atraída especialmente por la *Aurora*. Hacia 1798, Tieck, que encontró el libro por azar, se sentirá hechizado por él y se lo hará leer a su hermana: «Tú recibirás de Böhme —le escribe— un espíritu nuevo, me atrevería a decirte que un alma nueva; en cuanto a mí, el mundo me parece desde entonces otra cosa; nadie puede conducir el alma a Dios inmediatamente como lo hace él; sobre todo en la *Aurora*». Muchos de sus propios escritos están llenos de pensamientos y de expresiones sacados de este libro que le ha hecho «comprender el cristianismo», según dice. «Yo he convertido a todo el mundo a Böhme; soy su profeta», escribirá también. Los dos principales convertidos serán Frie-

---

[92] Ernst R. KORN (= R. Schmitz), *Sur le premier "Philosophus teutonicus", Jacob Boehme;* R. th., 1973, p. 52.

[93] *Mysterium magnum,* c. 27 y 28; t. 1, pp. 299-336, etc.

[94] Nicolas BERDIAEV, en introd. a la trad. fra. del *M. Magnum,* p. 6.

[95] *M. Magnum,* c. 42, n. 50: «¡Dios grande y maravilloso! ¡Con qué simplicidad pintas tú ahí el reino de tu hijo en la humanidad! ...Los orgullosos hombres del mundo harían bien en tomar un espejo y considerar si ellos son en verdad hijos de esa simplicidad». T. 1, p. 547.

[96] Sin embargo, como en Campanella, la superación del cristianismo se completa por un movimiento circular, que conduce todo a la unidad primordial. El «nuevo nacimiento» anunciado es el de la vuelta al seno materno. El hombre, despojado de su esencia particular, se identificará con el Todo. Cf. Schmitz, R. th., 1978, pp. 15-26.

[97] Cf. BERDIAEV, *loc. cit.,* p. 36. Serge HUTIN, *Les disciples anglais de Jacob Boehme,* Denoël 1960, pp. 41, 82, etc. (La obra trata también de otros «místicos» ingleses). La infidelidad de los böhmistas ingleses a su inspirador aparece frecuentemente, dice Hutin, p. 29, «como el desarrollo de muchas de sus doctrinas de base».

drich Schlegel y Novalis. «Entusiasmado», Schlegel que pudo haberlo leído entre 1798 y 1800, querrá «imponerle como un deber» a Schleirmacher el que estudie la *Aurora;* y cuando proclame que hay «siempre la luz de la aurora en la religión» o que él personalmente ha «saludado a la aurora», estará jugando «con el título de la obra que ha resumido el pensamiento de Böhme para los Románticos», según constata Roger Ayrault[98]. También Novalis será atraído por él: «Estoy ahora leyendo a Jacob Böhme de continuo, y comienzo a comprenderle como debe ser comprendido... Para mí es una verdadera dicha haberle conocido por tu medio» (a Tieck, febrero de 1800). Uno de sus poemas «evocará a Böhme resurgiente y, según el símbolo trasparente de su primera obra, consagrando a Tieck como al mensajero de la aurora»; muchos pasajes de sus *Cánticos* serán en sí mismos como ecos de la *Aurora naciente.* Schlegel y Novalis: los encontraremos más tarde, y podremos entonces constatar que Böhme, con su anuncio del «tiempo de los lirios», habrá sido una eficaz correa de transmisión en la historia del joaquinismo. Y veremos otra confirmación en Baader. Proyectando además «las tinieblas y la decadencia de la creación en los orígenes divinos»[99], el pensamiento böhmiano debía inspirar, más profundamente aún, no sin sufrir profundas deformaciones, la dramaturgia progresiva del idealismo alemán, el porvenir necesario para la plena realización de la divinidad ganando por la mano a la eternidad divina asignada como fin a la humanidad[100].

El misticismo que se había desarrollado al margen de la confesión luterana y contra el biblicismo de Lutero, tiene su análogo tardío dentro del catolicismo en Madame Guyon. Uno se encuentra sorprendido de encontrar en ella los mismos rasgos, porque la rica tradición mística del *grand siècle*, desde Francisco de Sales a Fénelon, no comporta, a nuestro entender, nada semejante. Para este siglo clásico, racional, místico o social, el tiempo —fuera del de cada destino individual— parece haberse detenido. La eternidad le desquicia, como el cielo abstracto de las matemáticas. Es un siglo de erudición, no de historia; no se vuelve hacia el porvenir. La historia santa, que es del pasado, ha producido el orden definitivo, en cuyo seno cada individuo trabaja para su salvación. Todo lo más se mantiene la tradición, y bien viva, de explorar los sucesos del fin del mundo a la luz del Apocalipsis. Ahora bien, Madame Guyon es una excepción. Sin duda la expresión que da a su visión del porvenir está más atenuada que en un Weigel o en un Böhme; el papel del Espíritu Santo no consiste, para ella, en descubrir al hombre la plena inteligencia de los misterios, sino en hacer que se adhiera plenamente a la voluntad divina, según la doctrina del «puro amor». Sin embargo, de

---

98 *La genèse du romantisme allemand,* t. 3, pp. 342-344; pp. 469 y 522-523.

99 H. Urs von BALTHASAR, *Theo-Dramatik,* t. 1, Einsiedeln, 1975, introducción, B.

100 Ver también infra, cap. VIII y XVII.

una y otra parte, la perspectiva es histórica y es siempre el mismo esquema trinitario y trinario el que se impone: «El reino del Padre ha existido antes de la encarnación; el del Hijo, por la encarnación»; el tercer reino llegará por el Espíritu Santo que, al comunicarse a los hombres, debe hacerles cumplir la voluntad de Dios sobre la tierra[101]. Proyección objetiva, en el desarrollo de la historia, de aquello que se estima ser al mismo tiempo el proceso de una profundización interior. La creencia del alma en el puro amor es el prototipo de un progreso y de una realización universales. El movimiento trinitario de Joaquín de Fiore, en la determinación de sus etapas, triunfa una vez más, aunque no sea más que sobrepasándolo, sobre el de Ruperto de Deutz.

Esta dimensión de la doctrina guyoniana[102] ha sido poco resaltada. Es verdad que su expresión tiene poca importancia en una obra abundante. Se la encuentra, sin embargo, también en los *Discursos espirituales y cristianos*. El 65º discurso del primer volumen, que trata del «desgaste y restablecimiento de la Iglesia», se vale simplemente de las palabras de la Escritura para hacer decir al Señor: «Toda la tierra será llena de mi Majestad; no se dirá ya: vamos a escuchar al *vidente*, porque mi Espíritu se derramará sobre toda carne». Pero el discurso 63º del segundo volumen es más explícito. En él se dice que después de «los mártires de Cristo», que han sido «mártires gloriosos», vendrán, vienen ya, los «mártires del Espíritu Santo», que son «mártires de confusión y de oprobio»; el demonio no les ataca en su fe, como a los primeros, sino en «los dominios del Espíritu Santo». Viene luego un recuerdo de los tres reinos sucesivos de las tres personas divinas, poco más o menos en los mismos términos que los de la *Vida;* y está seguido de una explicación de las dos peticiones del *Paternoster:* «venga a nosotros tu reino» y «hágase tu voluntad». Estas dos peticiones son puestas en boca de Jesucristo, que las dirige al Espíritu Santo. Este, «consumador de todas las cosas», debe ser en principio «un Espíritu destructor», hasta que pueda producir plenamente en nosotros al Verbo y enseñarnos «desde el fondo»[103].

A través de sus comentarios de la Escritura, Madame Guyon ejerció una influencia prolongada en medios protestantes. Se sabe que Pedro Poiret, que supo sacar partido de las «excrecencias de la mística católica»[104], hacía mucho caso de sus obras[105]. Pero Madame Guyon tuvo también discípulos

---

[101] *Vie,* por sí misma, 3.ª parte, cap. 7. Nuev. ed., 1791, t. 3, pp. 77-79.

[102] ¿Habrá que precisar que no hay ninguna huella de ello en Fenelón?

[103] Nuev. ed corregida y aumentada, París 1790, t. 1, p. 451; t. 2, pp. 348-351. Este pasaje desarrolla el de la *Vie,* usando con frecuencia las mismas expresiones.

[104] Émile G. LÉONARD, *Hist. gén. du protestantisme,* t. 3, PUF, 1964, p. 76; «frange infernale de la mystique catholique», a propósito de Antoinette Bourignon. Cf. p. 139, para la segunda parte del siglo XVIII: «En los protestantismos europeos tendrán un gran éxito esas nuevas excrecencias de un catolicismo aberrante».

[105] La célebre «Biblia de Berleburg», en el último tercio del siglo XVIII, será una versión

fervientes en medios católicos[106]. Así ese Andrés Derville, doctor por la Sorbona y cura de Saint-Maclou en Rouen, cuyas desventuras nos han contado el Padre Watrigant y el barón Ernesto Seillière. Hacia 1700, Derville desarrolla la misma doctrina, en el mismo espíritu, pero con numerosas precisiones ingeniosas que no son quizá todas de su cosecha. Se las expone a un corresponsal, M. de la Vigne, de las Misiones Extranjeras, en una memoria dividida en doce párrafos. Nos parece que vale la pena citar en resumen esta curiosa pieza, en su ordenamiento tan escolástico:

> El mundo ha sido sometido sucesivamente a la ley de Moisés, o del Padre; después, a la ley del Evangelio, o del Hijo de Dios; lo será algún día a la ley pura del Espíritu Santo. Entre esas leyes o alianzas sucesivas pueden advertirse diferencias y parecidos.
>
> En primer lugar, en cuanto al tiempo; la primera ha durado mil quinientos o seiscientos años, desde Moisés hasta Jesús; la segunda, otros tantos, más o menos, desde Cristo hasta el presente; lo que nos permite esperar la venida futura inminente de la tercera, destinada a durar mucho más, de manera que se haga una octava de millares de años antes del Juicio Universal. Esas sucesivas Alianzas pueden igualmente distinguirse en cuanto a los lugares; porque la de Moisés no fue válida más que para un cantón del globo, Palestina. La segunda quedó largo tiempo restringida al Imperio romano y a los países limítrofes, aunque haya sido predicada por todas partes, según las promesas de la Escritura; la tercera se extenderá al mundo entero sin ninguna restricción.
>
> Y aún se caracterizan estas tres alianzas por la de las potencias del alma, que se ve particularmente modificada en el curso de cada una de ellas: la ley del Padre purifica los sentidos; la ley del Hijo obra igualmente sobre las facultades del alma; y por fin la ley del Espíritu opera sobre el mismo fondo de esta alma; y todavía más, por el grado de justicia que realizan en los fieles; la primera conviene sobre todo a los principiantes, la segunda a los proficientes, la tercera a los perfectos; y por las virtudes teologales que animan, apoyándose sucesivamente en la esperanza, en la fe y en la caridad; por las recompensas a cuyo deseo conducen, temporales en el judaísmo, eternas con la ley de Jesús, esenciales por fin bajo el reino del Espíritu, que nos enseña a conformarnos con el beneplácito de Dios en la eternidad y en el tiempo; por los desarreglos que combaten, sobre todo, y que son respectivamente infidelidad, justicia propia, duda en la obediencia; por el culto que instauran, culto exterior solamente en el Mosaísmo, luego culto exterior e interior por partes iguales en el Cristianismo, culto puramente interior en la mística nueva; por las facultades

---

de las Escrituras con comentario alegórico y místico en el espíritu de Mme. Guyon; cf. AYNAULT, t. 2, p. 443.

[106] Les *Soirées* de Joseph de MAISTRE, también contendrán numerosas alusiones a Mme. Guyon.

principalmente consultadas bajo su égida, que son la inteligencia al principio, la razón después y el amor en última instancia, etc.[107]

Este bello sueño, inocentemente acariciado, que se expresaba con gusto en predicaciones sobre el Apocalipsis y en invocaciones al «Espíritu-Mesías», acabó mal para su autor. No contento con discutir las teorías de su corresponsal, M. de la Vigne las condensó en un catálogo de 76 errores que el pobre Derville hubo de retractar por escrito en enero de 1703. Aparentemente, un simple episodio en las querellas de los partidos que dividían entonces a la Iglesia de Francia. Pero episodio que forma un anillo más en la larga historia de una utopía indefinidamente renaciente.

Como insinúan los diversos ejemplos aducidos hasta aquí, el iluminismo derivado de Joaquín de Fiore, de amplísimas repercusiones en los tiempos modernos, puede dividirse (hablamos de forma esquemática) en dos grandes corrientes. Tomadas en toda su fuerza, las dos consideran igualmente como transitorios, o incluso como ya sobrepasados, la armadura doctrinal de la fe cristiana y el marco de la institución eclesiástica (hoy se diría el dogma y la estructura). Las dos, en la medida en que conservan la conciencia de su enraizamiento bíblico y evangélico, reparten a lo largo del tiempo los diversos grados de inteligencia de la Escritura. Las dos trasponen la escatología tradicional de la Iglesia a una visión «histórica» del progreso religioso. Las dos, al menos hasta la época a la que hemos llegado, y con frecuencia hasta más tarde, pero en un vocabulario cada vez más equívoco, apelan al Espíritu Santo. Las dos, cualquiera que sea el clima, sagrado o secular, que les caracterice, quieren sobrepasar la región media en la que, según ellas, se había anclado el cristianismo. Pero una de las dos corrientes es más activa, más social y más combativa; la otra, más especulativa y más interior; una pretende transformar la sociedad entera, mientras que la otra apunta más bien a una profundización espiritual que hiciera inútil —digamos intolerable— toda Iglesia visible. Una puede definirse como un nuevo tipo de mesianismo temporal; la otra como un espiritualismo místico o gnóstico. Las dos atribuyen, aunque con una paciencia desigual, una importancia soberana al tiempo, para desembocar en un estado en el que el tiempo, sobre esta misma tierra, llegue a ser en cierta forma evacuado. Las dos por separado o conjuntándose en combinaciones diversas, engendrarán al secularizarse diversas filosofías de la historia y diversas teorías sociales de tendencia más o menos revolucionaria, unas pacíficas —al menos de intención—, otras violentas, cuya influencia penetrará más de una vez de carambola, para estímulo o para debilitamiento, en el interior del mundo creyente.

---

[107] En Ernest SEILLIÈRE, *Du quiétisme au Socialisme romantique*, Alcan, 1925, pp. 72-74. Cf. WATRIGANT, S. J., *Un disciple obstiné du semi-quiétisme guyonien à Rouen*, 1700-1705: RHE, t. 18, 1922.

¿Habrá que alinear entre esas filosofías de la historia la de Bossuet o la de Vico? Algún que otro historiador (¿quién lo hubiera creído?) ha postulado que el *Discurso sobre la historia universal* (que, por otra parte, más bien es una teología que no una filosofía de la historia) dependía de Joaquín de Fiore, de Juan de Parma y de «algunos otros»; y todo porque en él se distinguen «el período de la ley natural... el período de la ley escrita... el período de la ley de gracia» [108]. Pero precisamente este esquema ternario, el más antiguo y el más banalmente tradicional que se haya dado en el cristianismo, precisamente este esquema ternario es el que el joaquinismo reemplazaba [109] por otro, fundándose en una concepción nueva de la relación de los dos Testamentos. La confusión es aquí la misma que la que se tuvo a propósito de Ruperto de Deutz. Para Bossuet como para Ruperto, la tercera edad ha comenzado ya hace mucho tiempo; se abrió «con la venida de Cristo y el Nuevo Testamento»; es el tiempo de la Iglesia y no hay que esperar ningún otro en el curso de nuestra historia. Si hay, quizá, que esperar aún algunos signos precursores, serán los signos anunciadores del Anticristo y del fin del mundo. Bossuet, como otros muchos, se ha entregado a la interpretación «histórica» del Apocalipsis, cuyo principal iniciador había sido Joaquín de Fiore. Por otra parte, él está magníficamente instalado en un orden de cosas que cree estable, de derecho divino; sin embargo, si bien se mostró en su vejez ciegamente hostil a todo aquello que le parecía comprometer este orden, es justo reconocer que tenía de la doctrina de la Iglesia y de sus expresiones una idea menos fixista de lo que se ha creído. El título *Historia de las variaciones* no significa (al menos directamente), como se interpreta erróneamente, que Bossuet reproche a las confesiones de fe protestantes el haber cambiado, el haber evolucionado en el curso de los tiempos; él se asombra de «tantas confesiones de fe», simultáneamente diferentes, señala «las contradicciones» y «los equívocos» en los que se «embarullan» los protestantes; se burla de «esta prodigiosa multitud» a la que falta «la maravilla del consentimiento», etc. En nuestro lenguaje actual su obra sería titulada más justamente, o por lo menos más claramente, «Historia de las variedades» o «Historia de las fluctuaciones y de las contradicciones en el seno de las iglesias protestantes» [110]; también se hablaba entonces de sus «contrariedades». Dicho esto, es del todo imposible

---

108 Jean-Louis CORNUZ, *Jules Michelet,* un aspecto del pensamiento religioso en el siglo XIX, 1955, pp. 78-79.

109 Poco importa aquí el que esos períodos fuesen o no apropiados a cada una de las tres personas divinas.

110 Cf. Prefacio: «tantas variedades y tantos equívocos» etc. V. también p. e. libro 15,4. Incluso la frase, frecuentemente citada sobre la verdad divina que tiene de golpe su perfección, no ha de ser comprendida como excluyente de toda idea de desarrollo dogmático: bien lo demuestra la continuación. Cf. la primera página del prefacio: «esas variaciones, sutilezas, equívocos y artificios, cuya historia pretendo hacer».

encontrar en el *Discurso* o en cualquier otro escrito de Bossuet ni la menor huella de joaquinismo.

Igualmente se ha dicho que Joaquín de Fiore es un antecedente de Vico (1668-1755)[111]. No podría entenderse esto si no es en un sentido muy lato. Ciertamente todo el pensamiento de Vico es histórico; «como un oasis en el desierto», su pensamiento aparece como «un milagro en el siglo de los racionalistas y de los matemáticos»[112], y este historicismo profundamente original puede aparecer como cercano al que Joaquín representó en su tiempo. Pero la *Scienza nuova* no se presenta como una historia de la revelación o de la salvación; y ni en su primera edición, en 1725[113], ni en la segunda refundida que apareció en 1730[114], contiene una tríada análoga a la de los escritos joaquinitas. Las tres edades que Vico ha distinguido (edad de los dioses, edad de los héroes, edad de los hombres) no tienen nada en común con las tres etapas de la revelación divina. La concepción histórica de Vico parece menos progresiva que cíclica. Se ve allí a las naciones, «a pesar de la infinita variedad de sus costumbres, girar y girar sin salir jamás de ese círculo de las tres edades, divina, heroica y humana»; es «el círculo eterno de una historia ideal, sobre el que giran en el tiempo las historias de todas las naciones, con su nacimiento, su progreso, su decadencia y su fin». Por todas partes la naturaleza de los pueblos es «cruel y feroz, al principio; luego «se apacigua pero continúa severa; al debilitarse cobra aspecto de benevolencia, después se vuelve delicada, refinada... para desaparecer finalmente»[115], después de lo cual, vuelve todo a empezar... «Lo real, comenta Chaix-Ruy, y la misma naturaleza humana, se racionaliza, pero ese proceso de racionalización lleva en sí la amenaza de un declive, de una regresión; disuelve, en efecto, las virtudes primitivas, alcanza a lo sagrado en sus raíces»[116]. Michelet, que en 1827 tradujo a Vico, pero bastante libremente («ha suprimido, dice Georges Sorel, toda la farfulla para no dejar más que la médula»[117]), ha resumido al principio de su *Historia romana* (1824, p. 4), la impresión sacada ya en su primera lectura: «...una melancólica reminiscencia de la doctrina etrusca de las edades, el pensa-

---

[111] Así, M. W. BLOOMFIELD, p. 309. Cf. G. M., en BTAM, 8, nº 1943.

[112] Giovanni GENTILE, discurso para el segundo centenario de la muerte de Vico, 19.3.1944; citado por G. USEATESCU. Archivos de Filosofía, 1977, p. 122.

[113] *Principi di una Scienza nuova d'intorno alla communa natura delle Nazioni* (Nápoles).

[114] *Scienza Nuova.* Frecuentemente reeditada desde entonces.

[115] *Principes de la philosophie de l'histoire,* l. 1, c. 2, 67; l. 4, c. 1, 1; l. 5, c. 1 y 3; trad. de Michelet, reeditado en 1963, Armand Colin, pp. 57, 282, 345, 360. J. CHAIX-RUY, *Vico et l'historicisme,* APH, 1977, p. 56. Cf. MAX HORKHEIMER, *Les debuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire,* 1930, trad. Denis Authier, Payot, 1971, p. 132.

[116] J. CHAIX-RUY, *loc. cit.,* p. 53.

[117] A. Edouard Berth, 30.10.1906; citado por Pagliano UNGARU, *Vico et Sorel,* APH, 1977, p. 274, nota.

miento de una rotación regular del mundo natural y del mundo civil, donde, bajo la mirada de la Providencia, todos los pueblos dirigen el coro eterno de la vida y de la muerte. He ahí a Nápoles, he ahí a Vico». Más que a una teoría del progreso, parece hallarse próximo al *Eclesiastés* (1,4-9).

Así han entendido a Vico multitud de lectores. Es «completamente anti-progresivo», decía Boullanger (†1759); como la antigua filosofía griega, él no admite más que una sucesión circular de los fenómenos sociales. De la misma opinión es Buchez[118]. Cournot le reprocha también el poner «un ciclo de períodos indefinidamente renacientes» y le opone un progreso comprendido a la manera de Hegel[119]. Aunque admirador del gran napolitano, B. Croce abunda en esta interpretación: «En Vico, dice, el círculo eterno está limitado, en la historia de las naciones y de los pueblos, al retorno de las cosas humanas civiles. La civilización acaba por "una barbarie de la reflexión", peor aún que la primera barbarie, la de los sentidos»[120]. No obstante, opina que Vico ha buscado un camino original, tanto en relación al eterno retorno de los antiguos como en relación al progreso continuo del racionalismo iluminista; y ésta era ya la opinión de Jacobi[121]. Aunque Vico nunca se haya explicado muy claramente, se puede creer en efecto que no todo consistía estrictamente para él en el *Corsi e ricorsi*. Eso es lo que sugiere un texto como éste: «Las naciones tienden a dividirse por la corrupción, a destruirse a sí mismas, y de sus escombros dispersos por las soledades, renacen y se renuevan al igual que el fénix de la fábula. ¿Quién puede hacer todo esto? Sin duda el *espíritu*, puesto que los hombres lo hicieron con inteligencia»[122]. ¿No hay ahí como un himno al poder victorioso del espíritu? La marcha de la humanidad parece circular; pero, regulada por aquello que Vico llamaba el gobierno civil de la Providencia, quizá deba realizar a la larga la idea que presidió la creación. A través del «círculo fatal de las formas sociales», se puede creer que «la humanidad se eleva hacia Dios por una marcha circular, pero en espiral». Tal es la interpretación en la que se detenía Gabriel Monod, quizá influenciado por las concepciones de Michelet y de Hegel[123]. La misma que retomará Emile Callot[124].

---

[118] *Introd. à la philosophie de l'histoire*, 1842, t. 1, pp. 109-112.

[119] *Considérations sur la marche des idées*, 1872. *Oeuvres complètes*, t. 4, 1973, pp. 21, 80, 112.

[120] Citado por J. CHAIX-RUY, *loc. cit.*, p. 46.

[121] CHAIX-RUY, *loc. cit.*, pp. 44 y 49.

[122] Trad. Michelet; Flammarion, p. 640. Vico no ignoraba que el fénix había sido el emblema del imperio, ni que Tito Livio había lanzado la teoría de muchos nacimientos de Roma, ni que Virgilio había cantado en su 4.ª égloga el retorno de una «nova progenies».

[123] *La vie et la pensée de Jules Michelet*, t. 1, 1925, p. 99; cf. p. 104.

[124] *Les trois moments de la philosophie théologique de l'histoire*, Agustín, Vico, Herder, la situación actual. Ed. de la Pensée universelle, París, 1974. Poco más o menos es el mismo ritmo descrito por Arnold J. TOYNBEE, *L'Histoire, un essai d'interprétation*, trad. El. Julia,

Hegel, en efecto, se esforzará por unir las dos ideas del ciclo y del progreso y, en su introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, echará mano como Vico de la imagen del fénix. Sin embargo es evidente la oposición entre ambos, al menos por el hecho de que uno atribuye al Espíritu universal inmanente, a la Historia, lo que el otro considera como efecto de una intervención de la Providencia.

Pero sea cual sea la forma en que Vico sea comprendido, nos parece que ningún vínculo une a este genio solitario con la corriente joaquinita[125].

Bossuet, Vico: eran falsas pistas. Otra, más sutil, podría ser más seria. Según Louis Pérouas, Luis María Griñón de Monfort (1673-1716), que sería canonizado en el siglo XX, habría llegado a «desear e incluso a anunciar, en un estilo apocalíptico, una era nueva de la Iglesia», «los últimos tiempos», el reino del Espíritu, según un esquema joaquinita. Como contrapunto, conviene mencionar su obediencia constante y dolorosamente dócil a los obispos... Pero hasta el final, él mantendrá la obsesión de «salir de Jerusalén»[126]. A decir verdad, no hemos encontrado nada netamente joaquinita, ni siquiera en forma de aspiración pasajera, en las «Obras Completas» del Santo, publicadas por primera vez en 1966. Sin duda la introducción nos advierte que «han sido dejados de lado algunos manuscritos»; pero se trataría sobre todo de notas impersonales, copiadas de otros autores, notas que no han sufrido ninguna elaboración[127]. El único pasaje de la obra impresa que nos parece tener una muy lejana analogía con las esperanzas de una tercera edad se lee en el *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen:*

> ¡Ay! ¡Cuándo vendrá ese hermoso tiempo, dice un santo hombre de nuestros días, que estaba todo perdido en María!, ¡ay! ¿cuándo vendrá ese hermoso tiempo en que la divina María será establecida como dueña y soberana en los corazones, para someterlos plenamente a la empresa de su grande y único Hijo Jesús? ¿Cuándo será que las almas respiren a María tanto como los cuerpos respiran el aire? Para entonces, cosas maravillosas sucederán en estos bajos lugares, donde el Espíritu Santo, encontrando a su querida Esposa como reproducida en las almas, vendrá a ellas abundantemente y las colmará de sus dones, y particularmente del don de su sabiduría, para obrar maravillas de gracia[128].

Gallimard, 1951; así, pp. 280-282: el «movimiento mayor» que entrañan los «movimientos menores» circulares «no es recurrente, sino progresivo».

[125] Vico sobrepasa el sentido de «la historia marcada por la teología primitiva en favor de una historia de la civilización». En él y luego en Voltaire «la historia del mundo emerge de la historia de la salvación, etc.»: Hans Urs von BALTHASAR, *De l'Integration,* aspectos de una teología de la historia, trad. Bourboulon-Engelmann-Givord, DDB, 1970, p. 124.

[126] DS, t. 9, 1078-1079.

[127] *Oeuvres complètes,* publicadas bajo la dirección de P. Marcel Gendrot, Seuil, 1966.

[128] *Traité...,* párrafo 217; *Oeuvres complètes,* pp. 634-635.

Quizá las tendencias joaquinitas de Griñón de Monfort se reducen a lo que uno de sus biógrafos llama su «sueño contestatario», una mirada dirigida «hacia un porvenir idealista», en que los «verdaderos apóstoles de los últimos tiempos» estarán dotados de todas las virtudes, como no lo están ahora en estos tiempos miserables, y que les harán «obrar maravillas». El exclama en su plegaria: «¿No habéis Vos mostrado por adelantado a algunos de vuestros amigos una futura renovación de vuestra Iglesia?... ¿Cuándo vendrá ese diluvio de fuego de puro amor que Vos debéis encender sobre toda la tierra, de manera tan dulce y tan vehemente, que todas las naciones, los Turcos, los idólatras y los Judíos arderán en él y se convertirán?»[129].

[129] Plegaria para pedir misioneros, 5, 17. *Traité...*, 56. Cf. Louis PÉROUAS, *Ce que croyait Grignion de Monfort*, Mame, 1977, pp. 98-100. Léon Bloy, que figurará en la continuación de esta historia, asocia a Grignion de Monfort con sus especulaciones sobre el Espíritu Santo: «A veces decía cosas extrañas que Matías nunca debía olvidar...; se trataba del infierno y de esa misteriosa Tercera Persona de la Santísima Trinidad. Hablaba también de Grignion de Monfort de la Salette, de los apóstoles de los últimos tiempos. Exponía su grandiosa concepción de María, Madre de Dios y Madre de los hombres». Pieter Van der MEER de WALCHEREN, *Dieu et les hommes*, traducido y adaptado por Louis Van den Bossche, DDB, 1949, p. 310.

II

«*Rosenkreuz*», *Oetinger, Deschamps*

La gran corriente joaquinita prosigue (y se transforma) en un clima totalmente distinto. La obra de Lessing es aquí comúnmente evocada y con toda razón. Pero no constituye a este respecto una novedad absoluta. Hay que volverse hacia el norte de Europa para encontrar sus antecedentes en los siglos XVII y XVIII.

En 1600 el protestante J. Wolf había publicado en Lauingen, bajo el título de *Lectionum memorabilium et reconditarum centenarii XVI*, una colección de extractos de los escritos joaquinitas, auténticos y apócrifos, aptos —dice Renan— para «favorecer las doctrinas o las antipatías de sus correligionarios» [1]. En el transcurso de los años siguientes, se producía un suceso más importante, al que Joaquín de Fiore, como hemos de ver, no era del todo extraño. Se trata de los primeros escritos llamados de los Rosa-Cruz, y de su extraordinaria fortuna.

En 1614 aparecía en Cassel, en latín, un manifiesto titulado: «Común y general reformación de todo el vasto mundo, seguido de los Ecos de la Fraternidad de la muy loable orden de la Rosa-Cruz». Es la obra habitualmente designada con el título resumido de *Fama Fraternitatis*. La *Fama* revelaba la curiosa historia de un cierto Cristián Rosencreuz, nacido en 1378, muerto a la edad de ciento seis años, que había descubierto en Arabia, en Egipto y en Marruecos secretos maravillosos. Vuelto a Alemania había

[1] Ernest RENAN, *Nouv. études d'hist. religieuse*, 1866, p. 141.

acabado sus días en un eremitorio, entregado al cuidado de los enfermos; su tumba acababa de ser descubierta; sobre la puerta se pudieron leer estas palabras: «Yo me abriré dentro de ciento veinte años», y su cuerpo tenía en las manos un librito cuyo epílogo comenzaba así: «Semilla hundida en el corazón de Jesús». Antes de su muerte se había asociado a tres hermanos que decidieron admitir a otros cinco, para formar la fraternidad del Espíritu Santo; todos hicieron voto de virginidad; desde entonces, la fraternidad había seguido reclutando miembros en secreto, y cada año, en fecha fija, se reunían en la «morada del Espíritu Santo»[2]. En ese año de 1604, habían decidido dar a conocer a algunos hombres elegidos por Dios «la eterna verdad teofrástica y divina, milagrosamente reservada hasta este día»: «la luz divina se os ha aparecido como la estrella se apareció a los magos, para que enseñéis al mundo perdido el verdadero camino de la filosofía eterna, es decir, del conocimiento del mesías y de la luz de la naturaleza en los tiempos del imperio del Espíritu Santo», cuando será descubierto «el tercer tesoro escondido»: la «edad de oro» del género humano.

Poco después, en el mismo año de 1614, aparecía un segundo opúsculo: «Confesión de la insigne fraternidad del muy honorable Rosenkreuz dirigida a los hombres de ciencia de Europa». Los miembros de la Fraternidad exponían en él su programa en catorce pequeños capítulos, expresando la esperanza de que «todos los hombres de ciencia» responderían a «sus llamadas fraternales»: «ellos encontrarán a nuestro lado más maravillas y misterios de los que han podido adquirir jamás hasta ahora». El Creador ha impreso en la naturaleza los mismos caracteres que ha incorporado a la Santa Biblia; en los tiempos pasados, el mundo apenas los ha vislumbrado; pero ya se aproxima la hora en que va a poder, una vez dormida la borrachera bebida en el caliz del veneno y de la somnolencia, marchar delante del nuevo sol que se levanta, con el corazón abierto, la cabeza descubierta y desnudos los pies, en la alegría y el gozo»[3].

¿De quién venía este fraude? Muy probablemente de Juan Valentín Andreae (1586-1654), que había compuesto los dos tratados poco tiempo antes, hacia 1609-1611, mientras era estudiante en Tubinga. El se defendió de esta atribución; desde 1618, y en una serie de escritos posteriores, ridiculizó a los Rosa-Cruz; en 1639 prestó juramento de haberse reído siempre de ese cuento; pero «¿se justifica de tal manera porque se siente inocente?». Por otra parte confesó la paternidad de las *Bodas químicas*, obra publicada en 1616, pero sin duda anterior, que él mismo dice haber escrito entre 1602 y 1605 y cuyas afinidades con la *Fama*, a pesar de algunas diferencias, son

---

[2] Cf. Paul ARNOLD, *Histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc-Maçonnerie*, Mercure de France, 1955, pp. 23 y 27.

[3] Cf. Bernard GOERCEIX, *La Bible des Rose-Croix*, PUF, 1970, que da la traducción de la *Fama*, de la *Confession* y de las *Noces chimiques*, con una larga introducción.

innegables[4]. Se comprende fácilmente que aquel que había de convertirse en un autor importante, en un pastor de reputación piadosa, comprometido con la ortodoxia luterana, «Hofprediger» de la corte de Wittemberg en Stuttgart, quisiera librarse de un pasado comprometedor. Su autobiografía y luego su Testamento (1634) acusan su «inclinación por lo inverosímil»[5]. Eso no excluye, por otra parte, que en su sueño juvenil de una transformación radical de la Iglesia y de la sociedad sufriera la influencia de algunos compañeros de estudios, en particular la de Tobías Hess. En aquel «cenáculo de Tubinga», se calculaba «el fin de la antigua Iglesia y el principio de una era nueva; se esperaba el advenimiento de una nueva ciencia que se creía encontrar en el hermetismo... se veían los fundamentos (de una nueva vida) más en el campo de una exaltación mística que en las iglesias *establecidas*»[6]. Quizá había llegado un impulso desde Inglaterra por los escritos de Juan Dee y de Khunrath[7]. Andreae también pudo haberse inspirado en la *Ciudad del Sol* de Campanella y en los manuscritos que el monje había confiado a un amigo durante su cautividad[8], etc. Sea lo que fuere, el autor de la «Biblia rosicruciana» está fascinado por cuatro ciencias: la alquimia, el hermetismo, la cábala y la medicina; pone a Paracelso íntegro en la biblioteca de sus hermanos; persigue el ideal de una «pansofía» que funda la totalidad del saber en la totalidad de la fe; lo que pretende difundir son ideas ampliamente divulgadas en su tiempo, expresadas en el lenguaje metafórico de la época; se reconoce en ello una herencia del siglo XVI y un parentesco con las doctrinas de Juan Arndt, de Jacob Böhme, de Valentín Weigel[9]. Siendo un bromista, su juego (*ludibrium*, ha dicho él mismo) no estaba sin embargo desprovisto de seriedad[10]; habrá podido creer en esa «nueva mañana» que anunciaba a su alrededor para el mundo[11]. Sin embargo, la serenidad de su sueño estaba acompañada, para

---

[4] GORCEIX, pp. XII-XIV. J. W. MONTGOMERY, en sus dos volúmenes sobre Andreae (1973), da una explicación del todo diferente: siendo ya un luterano muy ortodoxo, Andrae habría escrito las Bodas químicas contra la Fama y la Confesión, debidas a otros autores, para restablecer la doctrina cristiana de la Redención. Cf. Antoine FAIVRE, *Rosicruciana* (2º artículo), RHR, t. 190, oct. 1976, pp. 157-180.

[5] Cf. Richard VAN DÜLMEN, *Histoire des années de jeunesse de Joh. Valentin Andreae*, RHR, t. 184, 1973, pp. 113-115.

[6] Van DULMEN, *loc. cit.*, p. 125.

[7] Cf. Frances A. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment*, 1972, analizado por Faivre, *Rosicruciana* (1º art.), RHR, t. 189, enero 1976, pp. 73-88.

[8] Cf. Albert LANTOINE, *Histoire de la maçonnerie française;* la F.M. en ella, Nourry, 1925, pp. 88-89. A. FAIVRE, en la Enciclopedia universal, t. 14, p. 440.

[9] Bernard GORCEIX, *op. cit.*, introducción pp. XXII-XXV y LI-LVII.

[10] Frances A. Yates observa que Michael Maier había publicado en el mismo género en 1597 un *Jocus severus* y que publicaría en 1618 un *Lusus serius*. *Loc. cit.*, p. 78.

[11] GORCEIX, p. XXV.

lo inmediato, de intenciones agresivas; prudente en materia política, ferviente nacionalista[12], adversario de toda ortodoxia, ataca duramente a Mahoma, pero reserva sus principales invectivas a la Iglesia romana y a los jesuitas; ya «numerosos espíritus llenos de Dios han sido liberados secretamente de la tiranía del Papa» y de sus satélites; es preciso que se agrupen y entonces estará cercano el tiempo «en que la víbora dejará de silbar y en que será abolida la triple corona»[13].

Sin embargo, ¿por qué ese nombre de Rosenkreuz o Rosa-Cruz dado al ermitaño fundador en la fábula de la *Fama?* En 1619, en una *Reipublicae Christianonapolitanae Descriptio*, utopía menos alejada de la inspiración cristiana, Andreae escogerá como emblema de su ciudad imaginaria una cruz de San Andrés flanqueada por cuatro rosas. Se trataba sencillamente de las armas de su familia, pero él no las adoptó sin intención. El Padre Garasse, a decir de Nauré, «ha conjeturado más felizmente que nadie las razones de esto»: la rosa era el símbolo del silencio y del secreto[14]. Pero la explicación es insuficiente. Al principio de su libro *Monas hieroglyphica*, que data de 1594 aproximadamente, Juan Dee había descrito al rocío *(ros)* como una solución de oro, lo que, para Frances A. Yates, confirmaría la tesis de un origen a la vez inglés y alquimista del mito rosicruciano[15]. En una nota a su traducción francesa de la historia eclesiástica de Mosheim, Archibald Maclaire volverá a tomar esta explicación que no «se había escapado a la penetración de Gassendi», pero que Renaudot, «famoso médico francés» había «desarrollado mejor»: la expresión «rosa-cruz» no estaría compuesta de las palabras rosa y cruz, sino «más bien de *ros*, que en latín significa *el rocío*, el más poderoso disolvente del oro. En el estilo de los alquimistas, la *cruz* es equivalente a la palabra *luz*, porque la figura de la cruz (†) ofrece al mismo tiempo las tres letras que componen la palabra latina *LUX*. Ahora bien, la luz... es el semen o la menstruación del dragón rojo o, en otros términos, esa luz grosera que, bien digerida y modificada, produce el oro... Un Rosa-Cruz es un filósofo que por medio del rocío busca la luz o, dicho de otro modo, la piedra filosofal»[16]. Para René Le Forestier, más bien habría que volverse a Paracelso: en la segunda mitad del siglo XVI, muchos de sus discípulos «afirmaban que el único camino hacia la verdadera Sabiduría era la adoración de la cruz mística impregnada de la sangre rosada del Redentor, y que la rosa era, desde los antiguos romanos, el símbolo de la discre-

---

[12] *Fama, loc. cit.*, p. 12: «La Fraternidad... serviría gloriosamente a nuestra patria común, la nación alemana».

[13] *Confessio*, c. 5 y 11, pp. 26 y 32.

[14] G. NAUDÉ, parisino, *Instruction à la France sur la vérité de l'histoire des Frères de la Rose-Croix*, París, 1623. Al lector. Ver infra.

[15] Cf. Antoine FAIVRE, RHR, t. 189, 1976, p. 78.

[16] Nota 91 a Mosheim, t. 5, 1776, p. 490. El remite a GASSENDI, *Examen philosophiae Fluddanae*, 15, t. 3, p. 261. RENAUDOT, *Conférences publiques*, t. 4, p. 87.

ción[17]. Bernard Gorceix evoca «toda una tradición patrística» que designa al cordero pascual «por la cruz y por la rosa»; el color de la rosa roja simbolizaba la sangre de Cristo muerto en la cruz[18]. San Buenaventura había resumido y completado admirablemente esta tradición en dos breves capítulos de su *Vitis mystica* sobre la «rosa passionis» y la «roscida effusio lacrymarum», que unían por una asonancia deliberada la rosa y el rocío, símbolos de la sangre y del agua en la Pasión de Cristo[19]. B. Gorceix recuerda también, lo mismo que Richard van Dülmen, qu el blasón familiar había sido compuesto por el abuelo de Andreae, principal autor de la célebre «Fórmula de Concordia»[20], que ciertamente se había inspirado en el sello de Lutero: una cruz en medio de un corazón rodeado de rosas blancas, con la inscripción: «el corazón del cristiano camina sobre rosas cuando se mantiene justamente bajo la cruz»; porque, precisaba Lutero, «el justo vive de la fe, pero en la fe del crucificado»[21]. Es sabido que también Hegel se inspiró en el mismo sello, con una gran libertad de interpretación, cuando escribió, en su prefacio a la *Filosofía del derecho*, que la razón es «una rosa en la cruz del presente»; y más tarde, en la *Filosofía de la Religión*, que para recoger esta rosa hay que cargar con la cruz; mientras que Goethe, por el contrario, criticaba semejante simbolismo como a algo que no honraba ni a la fe cristiana ni a la razón humana[22].

Personaje equívoco, el joven Andreae no era menos hábil que entusiasta. El éxito de la *Fama* y de la *Confessio* fue fulminante. Desde su aparición, para el asombro y bien pronto para la inquietud de su autor, «la ola rosicruciana rompe»[23]. Fábula, símbolo, complejo de ideas y de aspiraciones difusas... todo había estado perfectamente escogido, por una especie de adivinación. Para muchos espíritus que, sin renunciar a una religiosidad de resonancia cristiana, se apartaban de una creencia revelada, pero participaban en el gusto de su época, ávida de símbolos y de emblemas, la Rosa-Cruz fue un signo de alianza; y también lo era para los hombres ávidos de ciencia, «deseosos de crear al margen de lo profano una atmósfera propicia

---

[17] *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste...;* publicado por A. Faivre, Aubier-Nauwelaerts, 1970, p. 36.

[18] *Op. cit.,* p. XLIX.

[19] Cap. 15, n. 1: «Floret in vita nostra, benignissimo Jesu, rosa rubens et ardens, rubens sanguine passionis, ardens igne caritatis, roscida effusione lacrymarum dulcis Jesu»; cf. cap. 17. Quaracchi, t. 8, pp. 180 y 182.

[20] VAN DÜLMEN, *loc. cit.,* p. 118, GORCEIX, p. XV.

[21] LUTHER a Spengler, Nüremberg, 8 julio 1530.

[22] Cf. X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes,* I. C. de París, curso policopiado, 1974, p. 127. Sin embargo el mismo Goethe usará la imagen de una cruz rodeada por una guirnalda de rosas. En cuanto a Nietzsche, coronará con rosas su Zaratustra, como desafío al Crucificado. Cf. Karl LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche,* trad. Rémi Laureillard, Gallimard, 1969, pp. 30-48 y 222. (La ed. alemana original es de 1939; 2.ª ed., 1949).

[23] GORCEIX, p. XVIII.

a su intelectualidad y, a la vez, a sus búsquedas espiritualistas»; estaban seducidos, explica Albert Lantoine, por el anuncio de una doctrina «en la que se entendían amigablemente la filosofía, la magia, la teología y la medicina»[24]. Lo cierto es que el doble manifiesto suscitó una abundante literatura y controversias apasionadas. Encontró un apologista de talento en el médico Roberto Fludd, que publicó en 1616 y en 1617 dos obras clamorosas bajo su nombre latinizado de Robertus de Fluctibus. Desde 1615 se conocía en Francia una traducción resumida de la *Fama*. En 1623 se fija un cartel sobre los muros de la capital, modelo increíble de audacia en la superchería[25]. Pero la contraofensiva ya es enérgica. En este mismo año aparecen la «Instrucción a Francia» de Gabriel Naudé, que acaba con el mito: es «una novela fabulosa», «no hay más que impostores que se llaman Hermanos de la Rosa-Cruz», la doctrina «es a imitación de Paracelso, que es la piedra fundamental de toda esta congregación»[26]; una «Advertencia piadosa y muy útil» traducida del alemán; un panfleto anónimo sobre «El Diablo y los pretendidos Invisibles»[27]; es también el año de las *Cuestiones de Mersenne sobre el Génesis*, uno de cuyos párrafos se refiere a los Rosa-Cruz. Unos meses más tarde, en 1624, el P. Francisco Garasse publica su grueso ladrillo la «Doctrina curiosa de los bellos espíritus de este tiempo, o que creen serlo», la 14.ª sección del libro primero la emprende contra los «Hermanos de la Cruz de Rosas»; les encuentra una «gran conformidad con nuestros nuevos dogmatizantes de París»; la *Fama* no le dice nada que valga la pena: para comprender a sus autores, dice, «es preciso asistir a sus comidas», porque «cuando están bajo la Rosa, allí se oyen al descubierto sus horribles blasfemias»[28]. El signo más claro de un tal éxito de escándalo nos lo proporciona el joven Descartes. No es que él haya estado jamás afiliado a la pretendida fraternidad sabia, como algunos, tardíamente, han afirmado o insinuado como censura o alguna vez como elogio; ni tampoco que él haya sacado, si es que lo ha hecho, de los libros rosicrucianos otra cosa que una simbólica «puramente ornamental». Pero es un hecho, él mismo nos lo ha

---

24 *Op. cit.*, p. 90.

25 «Nosotros, diputados del Colegio principal de los Hermanos de la Rosa-Cruz, hacemos una estancia visible e invisible en esta ciudad, por la gracia del Altísimo... Nosotros enseñamos sin libros ni notas a hablar toda suerte de lenguas... para sacar a los hombres, nuestros semejantes, de errores de muerte». Andreae debió tener para la propaganda imitadores y explotadores abusivos, más bien que cómplices. NAUDÉ, pp. 25-27.

26 *Instruction à la France...*, pp. 61, 91, 105.

27 Henri GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes, contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*, Vrin, 1958, pp. 124-125.

28 *La Doctrine curieuse*, pp. 83-91, p. 84: «Hay que recordar que esta secta tuvo su origen en Alemania, y que es costumbre del país que en todas las salas de las hospederías haya, sobre la mesa, una corona de rosas, bien frescas, bien secas, colgando del techo, para indicar que hay que guardar silencio, y olvidarse de las palabras licenciosas que habrán sido proferidas por el calor del vino...».

dicho, que le picó la curiosidad, que se puso a la búsqueda de esta fraternidad, y no la encontró[29]. Es un hecho también que el largo título de su *Thesaurus mathematicus* (que fue redactado en Alemania) ofrece la obra «totius orbis eruditis, specialiter celeberrimis in G.F.R.C.». La dedicatoria es, sin duda, una ironía. A esta nueva variedad de ciencia oculta, Descartes oponía ya la «ciencia admirable», de la que había tenido la primera intuición la víspera de su triple sueño[30].

Para descalificar a los Rosa-Cruz, Naudé, cuya obra es por lo demás mediocre, no ha dejado de relacionar sus «sueños», entre otros, con los del «Abad Joaquín». Pero toma al Abad por un alemán y le representa contemplando sus «figuras» «en el templo de San Marcos en Venecia»[31], abundando en la leyenda entonces en curso. Paul Arnold escribe con mayor precisión, pero no sin exceso, que «la vida y doctrina de Joaquín de Fiore» proporciona «un paralelo preciso, indiscutible con el mito de Cristián Rosencreuz y la enseñanza, profecías, manifiestos y rasgos principales de la orden»[32]. Sin embargo, la idea de que Rosencreuz «en la flor de la juventud», habría emprendido «una peregrinación al Santo Sepulcro», que en el curso de su largo recorrido se habría ganado «el favor de los turcos» y que, habiéndose puesto por algún tiempo al servicio de jefes árabes, habría recibido una enseñanza secreta de esos «sabios»[33], bien podría ser una reminiscencia del famoso viaje realizado por el joven Joaquín a Oriente, tal como acababa de contarlo con todo lujo de detalles Greco de Sila (1612). Muchas de las fórmulas prestadas por Andreae a su fraternidad podrían plagiar ciertos rasgos, si no de los escritos del propio Joaquín, al menos de aquellos que circulaban bajo su nombre, y el personaje de Rosencreuz sin duda debe alguna cosa al Joaquín de la leyenda. Quizá es más importante señalar que la idea de una fraternidad de célibes, dedicados a los trabajos del espíritu en una Iglesia renovada, bajo la inspiración del Espíritu Santo, no era una creación de Andreae: cabe pensar que era «la continuación de las célebres especulaciones de un autor leído y glosado en todo tiempo», Joaquín de Fiore: «studere contemplationi et paci»[34]. Y la concepción de la Reforma luterana como principio de una renovación que sólo el Espíritu

---

[29] Adrien BAILLET, *Vie de M. Descartes*, 1691, pp. 87-88, citando (y parafraseando) el *Studium bonae mentis*. Cf. GOUHIER, pp. 117-119.

[30] M. Henri Gouhier ha consagrado gran parte de la obra antes citada a desenredar, bajo todos sus aspectos, la leyenda de las relaciones de Descartes con los Rosa-Cruz; modelo de discusión crítica.

[31] *Op. cit.*, pp. 6 y 40.

[32] *Histoire des Rose-Croix...*, p. 121; cf. pp. 132-133. Otros han hablado de una mezcla de dos prototipos: Joaquín de Fiore y Tomás de Kempis.

[33] GORCEIX, *op. cit.*, pp. 4-5.

[34] GORCEIX, pp. XXX y XXXII, que señala la misma idea en un contemporáneo de Andreae, Julius Sperber.

Santo puede realizar, al precio de una transformación radical, está conforme también con el esquema joaquinita[35].

Queda aún por decir que, a pesar de su símbolo y sus apelaciones al Espíritu Santo, procedentes de Joaquín de Fiore, «Cristián Rosenkreuz» franquea una etapa en la naturalización del pensamiento cristiano. Será difícil no ver en él un «esoterismo cristiano». Si en su encubrimiento mixtificador bastante grosero, el sueño del joven Andreae conoció tal éxito, es porque condensaba un sueño difuso en el que se resumía el del «Renacimiento» y se anunciaba el de las «Luces». Se habrá advertido que en el manifiesto de la *Fama fraternitatis*, el «Evangelio eterno» de la tradición joaquinita se había tornado ya en «la filosofía eterna» derivada de la «Luz de la Naturaleza»[36].

En la Inglaterra del siglo XVII, muchos anuncian la edad del Espíritu. Así el londinense Lodowicke Muggleton (1609-1698), que, después de una serie de iluminaciones acaecida a partir de 1651, redacta un «Tratado trascendente y espiritual»; él y su primo Juan Reeve son los dos Testigos anunciados por el Apocalipsis, predican la tercera Dispensación, «nueva iglesia» que debe suplantar a la religión de Cristo. Igualmente, Juana Lead (1623-1704), en el primer tratado de sus *Nonders of God's Creation*, explica que «habiendo sido apropiado el Antiguo Testamento al ministerio del Padre y el Nuevo al del Hijo, llega ahora al tercer día en el que tendrá el suyo el Espíritu Santo» y revelará «lo que jamás todavía había sido conocido o comprendido»[37]. Juana Lead es con Juan Pordage discípula (bastante libre) de Böhme. Desde que Niclaes, el pregonero de la última edad, la implantara en la isla, la «Familia de amor» no cesa de proliferar. A finales del siglo anterior, un «carpintero itinerante de origen holandés», Cristóbal Vittels, ha consolidado su fundación. Seguros de la iluminación recibida de su profeta, los Familistas se saben definitivamente regenerados. En adelante son impecables. Se les atribuyen prácticas inmorales y manejos subversivos, pero las autoridades constituidas han tenido dificultades para perseguirlos, porque su principio es el secreto; escapan profesando su simbolismo y practicando los ritos de la Iglesia establecida. En el curso de los años 1640, Milton toma su defensa comparándolos a los primeros cristianos. Por la misma época las obras de Niclaes, traducidas al inglés, son

---

[35] Cf. R. VAN DÜLMEN, *loc. cit.*, pp. 132-134. Cf. Böhme (supra, p. 223).

[36] Es sabido que, más tarde, se formaron diversos grupos que tomaron el prestigioso nombre de Rose-Croix, y se infiltraron en la masonería. Si hay que creer a un autor poco crítico, hacia 1760 «se habría fundado en Alemania una "Orden de Joaquín". Los recipiendarios juraban creer en la santa Trinidad y no bailar jamás. No se admitía más que a nobles que podían hacer recibir a sus mujeres e hijos»: F.T. B. CLAVEL, *Histoire pittoresque de la Franc-Maçonnerie et de sociétés secrètes anciennes et modernes*. París, Pagnerre, 1843, p. 390. (La obra fue condenada por el Gran Oriente). La fecha coincide con la que da Henri BRUNSCHWIG como primer «testimonio seguro» de un cuerpo organizado de Rose-Croix, en la Alemania del Sur: *Société et romantisme en Prusse au XVIIIme. siècle*, ed. de 1973, Flammarion, p. 285.

[37] Serge HUTIN, *op. cit.*, pp. 63-66 y 111-112.

difundidas (a la vez que las de Jacob Böhme) por la imprenta de Gil Calvert, «esa fragua diabólica, dice un contemporáneo indignado, que en estos últimos años ha inundado el país de tantos panfletos calumniosos, blasfemos y mentirosos»[38].

Otros grupos, de sesgo más violento, recuerdan todavía más a ese joaquinismo bastardo que desde los siglos XIII y XIV decía ser «del libre espíritu». Acaso son los hijos legítimos o los émulos de los Familistas. Estos son los Investigadores *(Seekers)*, los Divagantes o Energúmenos *(Ranters)*, los Niveladores *(Levellers)*. Los *Seekers* escrutan el sentido escondido de las Escrituras a la «luz interior» para descubrir en ella la inminencia del «reino del Espíritu», que será el reino de los santos, caracterizado por la recuperación de la «pureza adámica»: en ciertas regiones apartadas viven ya como libres de toda ley. Estos y los *Ranters* no tienen dificultades para encontrarse teóricos. Un Juan Everard, traductor del Hermes Trismegisto y de la *Teología germánica*, enseña que «la obstinación de atenerse a la letra» es «el veneno que altera todo desarrollo religioso»; un tal Tobías Crisp explica que el título de libertino «es el título más glorioso que haya en el mundo», etc. Bunyan, que en su juventud se sintió un tanto atraído por los *Ranters*, pronto se dio cuenta de que «transformaban la gracia divina en desvergüenza». Como los Familistas no dudan de ordinario en retractarse. Gerardo Winstanley pone otra vez en primera fila la doctrina de Joaquín de Fiore: para él la materia y Dios no forman sino una sola cosa y quiere enseñar a los hombres a «vivir en comunión con el espíritu del globo». Mentor doctrinal de los *Levellers*, proclama que, en el curso de la tercera edad que comienza, «el Señor en persona, que es el Evangelio eterno, manifiesta su reino en la carne de sus hijos y de sus hijas». Cada hombre que se somete a la ley de la Razón, cuya luz por fin se ha revelado, se convierte por ello en Hijo de Dios[39].

Los *Shakers* («Medrosos») fueron en principio un grupo de Camisardos refugiados en Inglaterra a principios del siglo XVIII. Estos *French Prophets* consiguieron discípulos, que se organizan en secta, la *Millenial Church*, bajo la acción de una obrera de Manchester, Ana Lee. En 1774 pasan a América, donde prosperarán y subsistirán hasta finales del siglo XIX. Las convulsiones a las que deben su sobrenombre se convertirán en apacibles danzas litúrgicas de comunidades simples y laboriosas. ¿Habían emigrado después de haber «recibido del Todopoderoso la misión de predicar el Evangelio eterno en América» (Hill)? Al menos su milenarismo parece haber

[38] Christopher HILL (v. infra), pp. 25, 133, 140, 147-148, 289, 309.

[39] Cristopher HILL, *Le monde à l'envers. Les idées radicale au cours de la Révolution anglaise:* Traducido del inglés por Simone Chambon y Rachel Ertel, Payot, 1977. Sobre esta obra, de la que sacamos los ejemplos citados en este párrafo, véase la recensión crítica de Marcel RÉGNIER, APH, 41, 1978, pp. 325-328.

recibido la impronta del joaquinismo popular. Al mismo tiempo que llevan las huellas de la corriente maniquea medieval, las doctrinas ascéticas de la «nueva y última Iglesia» parecen renovar el sueño de un reino del monaquismo tal y como Joaquín de Fiore lo había anunciado[40].

Los teólogos alemanes que ahora hemos de abordar son casi todos de un carácter más grave. Son hombres de Iglesia, como lo había llegado a ser, bastante rápidamente, Andreae. Pero se vieron decepcionados, como le ocurrió al joven Andreae y al buen feligrés Jacob Böhme, por la ortodoxia luterana, que asegura paradójicamente en sus cátedras un nuevo triunfo de Aristóteles. Les pareció que esa ortodoxia había instituido un nuevo género de papismo, quedándose anclada en unas formas sin vida y que además había entregado la Iglesia a los poderes temporales: maneras todas de ahogar el espíritu. Y así llegan a pensar que la gran obra realizada por la Reforma evangélica no había sido aún más que un «signo precursor y como la aurora de una Reforma universal». El historiador Mosheim, digno hijo de las más sabias «luces», horrorizado ya por estos «alquimistas» que eran los Rosa-Cruz[41] y por las oscuridades abisales de Böhme, constata después con estupor: «Incluso en ese siglo, hubo entre los luteranos personas lo bastante desprovistas de sentido como para pretender la inspiración celeste o el don de profecía»[42]. El principal de estos teólogos, que debía ser con mucho un jefe de fila, es Felipe Spener (1635-1705), el célebre fundador del «Pietismo»[43]. Spener había sostenido en 1664 una tesis sobre el sexto ángel del Apocalipsis (9,13-21). Sus *Pia Desideria* dejan ya entrever, en 1675, su orientación hacia puntos de vista del porvenir. No los expondrá metódicamente hasta mucho más tarde, en sus *Ultimas reflexiones teológicas*[44]. Ciertamente, «gracias a la verdadera doctrina» restablecida por Lutero, «nosotros no estamos, dice, en una noche total»; pero si esta doctrina fuese la luz definitiva ¿cómo se comprende que no haya suscitado la conversión general de los Judíos? Y la misma Escritura ¿no nos invita a que distingamos tres períodos en la historia del cristianismo? El primero fue un período de oscurantismo, aquel en que reinó el catolicismo; el segundo, inaugurado por la Reforma, es un período de media claridad; el tercero, aún por venir, será el de la luz total: es el que anuncian los pasajes proféticos de Isaías (c. 2,55,56,60) y de Zacarías (14,6-7), diciéndonos que entonces ya no

---

[40] Cf. Henri DESROCHE, *Les Shakers américains; d'un néo-christianisme à un présocialisme?*, Ed. de Minuit, 1955.

[41] T. 5, pp. 350, 352, etc. «Livres chymiques et chymériques», encarece su anotador, p. 555.

[42] T. 5, p. 354.

[43] Sobre Spener: E. G. LÉONARD, *op. cit.*, t. 3, pp. 78-85. Sobre el pietismo: Hasso E. JAEGER, *Zeugnis für die Einheit. Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation;* band 1, *Luthertum*, Mayence, 1970.

[44] *Letzte Theologische Bedenckten,* 1; 2ª parte.

habrá más «día ni noche». ¿Cuándo, por quién vendrá? Eso es todavía un secreto de Dios.

De nuevo se ve aquí la modificación aportada por la Reforma a la teoría de las tres edades, al mismo tiempo que la asunción del pensamiento antirromano, tan rápidamente adoptado por numerosos joaquinitas desde antes de la Reforma. El ilustre historiador Godofredo Arnold (1666-1714), teórico de la mística, discípulo a la vez de Spener y de Böhme, inspirado más directamente por Cristian Thomasius, sistematiza esta posición en su *Historia imparcial de las Iglesias y de las Herejías* (1699-1700)[45]. En ella explica que toda la evolución de la Iglesia, tras el breve período del cristianismo primitivo, consistió hasta el siglo XVI en una degradación. Sólo los herejes eran entonces los verdaderos cristianos; buscaban dar la vuelta a ese proceso. Ahora este vuelco está en marcha: caminamos hacia un porvenir mejor. «Muy leída durante todo el siglo XVIII, la gran obra de Arnold iba a contribuir a difundir la idea de una Iglesia nueva, más allá del catolicismo y del protestantismo»[46].

A pesar de su legalismo anticatólico, tales ideas no dejaron de inquietar a los doctores de Wittemberg, tanto más cuanto que habían sido recibidas con entusiasmo y llevadas hasta el extremo por espíritus calenturientos. El mismo Arnold prolongaba las perspectivas que su Historia había abierto con una obra sobre *El secreto de la Divina Sabiduría* (1700). El autor de un panfleto sobre *El papismo fustigado de los protestantes*, que firmaba «Demócrito» y que quizá fuese el fantástico Dippel, sostén marginal de la ortodoxia contra el pietismo, proclamaba que «la luz nueva comienza ahora solamente a despuntar en la ciudad cristiana sobre la tierra»[47]. Otro personaje, más bizarro aún y más violento, Juan Godofredo Zeidler, publicaba bajo anonimato un *Carnaval enmascarado y desenmascarado*, que retomaba el tema con un pronunciado acento antidogmático[48]. Un jurista holandés, Ulrico Huber (1636-1669), sin duda influido por la exégesis alegórica extravagante de su compatriota Juan Koch, el famoso «Cocceius» (1603-1669), había llegado a unas convicciones poco más o menos idénticas a las de Spener[49]; en su *Instituciones* de historia civil, también él afirmaba que

---

[45] *Unpartheyische Kirchen-und Ketzer-Histoire.* Cf. LÉONARD, *op. cit.*, p. 84.

[46] Maurice BESSET, *Novalis et la pensée mystique*, Aubier, 1947, pp. 39-40.

[47] «Por su fanatismo y su insolencia, dice MOSHEIM, t. 5, p. 338, parecía nacido para desempeñar el papel de un satírico o más bien de un bufón».

[48] Estos dos últimos autores son citados y comentados, con algunos otros, en la obra de J. G. Lessing (ver aquí, abajo), en los 15º y 17º Prejuicios. Reed. por Georges Pons, Rouen, 1966, pp. 142-143 y 163-165.

[49] Cocceius, no obstante, no admitía más que las tres economías clásicas: naturaleza, ley, gracia; pero su principio hermenéutico era el mismo de la *Concordia;* «consideraba toda la historia del Antiguo Testamento como un espejo, en el que se veía todo lo que ha podido y debe pasar en la Iglesia... hasta el final de los siglos, etc.»: Mosheim, t. 5, pp. 369 y 415-416.

«la Reforma, aunque haya hecho al pueblo más santo, no ha conseguido sino preparar una reforma más importante, que está por venir; gracias a esta preparación, estando así purificadas por adelantado las verdades religiosas, el Espíritu Santo penetrará con una fuerza mayor en las almas bien dispuestas y las invadirá, lo cual conviene bien a Dios y es conforme a la esperanza de los que desean probar alguna cosa de este género a partir de los profetas»[50].

Entre este pietismo de aspecto más o menos profético y el gran movimiento secular de la Aufklärung, el parentesco es paradójico pero evidente. El racionalismo y el misticismo, hermanos con frecuencia enemigos, no son por eso menos hermanos. «Los hombres de la luz interior, ha escrito Pierre Chaunu, del testimonio del Espíritu Santo confundido o no con la evidencia racional, son propios de todas las edades del cristianismo»[51]. Los dos hermanos, aunque frecuentemente sin saberlo, se acercaban entonces tanto más cuanto que los dos estaban en lucha contra toda ortodoxia, luterana o católica; y en cuanto que ambos estaban persuadidos de abrir un camino hacia una nueva era, luminosa: la era de una iluminación totalmente interior.

Desde 1696, el Doctor J.G. Neumann había hecho sonar la alarma. En sus *Disputas contra los Quiliastas*, había atacado especialmente a ese «quiliasmo sutil que ha comenzado ahora a infestar a la Iglesia» y que consiste en esperar «la época de una mayor revelación». El error proseguía su obra seductora. A pesar de su sólida implantación estatal, la Iglesia luterana estaba en peligro. En su ayuda vino otro teólogo que publicó en 1717 una importante obra: *Defensa de la Reforma de Lutero contra muchos prejuicios de los innovadores*[52], en la cual era claramente analizada la situación, sin concesión alguna a las nuevas tendencias. Este teólogo, vale la pena decirlo, era Johann Gottfried Lessing, doctor muy ortodoxo, padre del célebre Gotthold Ephraim Lessing.

Los dos «padres suabos», Bengel y Oetinger, el segundo de los cuales fue discípulo del primero y debe ser contado entre los precursores inmediatos de Lessing, nos conducen al mismo corazón del siglo XVIII[53].

Johann Albrecht Bengel (1687-1752) es conocido principalmente por una edición crítica del Nuevo Testamento. Filólogo notable, ha sido llamado el «padre de la crítica textual de la Biblia» y es aún citado como una

---

[50] En J. G. Lessing, *op. cit.*, p. 165.

[51] En Annales, 1970, p. 1587; citado por H. Mottu, Revue de théol. et de philosophie, 1973, p. 318, nota.

[52] *Vindiciae Reformationis Lutheri a nonnullis novatorum prejudiciis*. Ver la introducción de G. Pons a la reedición de la obra, p. XXXIX.

[53] Sobre Bengel y Oetinger, su medio y su influencia: Robert Schneider, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Würzburg, 1938; B. Württemberg im 18 Jahrhundert, pp. 26-149.

autoridad por críticos de nuestros días[54]. Pero muy preocupado por el fin del mundo y tocado, como tantos otros antes que él y aún entre sus contemporáneos, por las matemáticas proféticas o adivinadoras, había redactado también un *Comentario* y unos *Discursos edificantes* sobre el Apocalipsis[55]; tres siglos después de Nicolás de Cusa y con más convicción que él, había escrito dos sabios tratados sobre las edades del mundo: *Ordo temporum* (1741) y *Cyclus, sive de Anno magno Solis, Lunae, Stellarum consideratio* (1745). Oetinger nos advierte que «se encuentran en él numerosas reglas para distinguir lo que es metafórico en el Apocalipsis y lo que no lo es»[56]; en todo caso, él tomaba muy al pie de la letra los datos numéricos una vez penetrado el secreto de su simbolismo. Partía en sus cálculos del principio de que «la Revelación se hace por grados hasta el momento en que ella nos alcanza». Ahora bien, él pensaba haber sido alcanzado por ella un cierto día, el 1 de diciembre de 1724, en que, súbitamente, le fue descubierto lo que otros habían buscado y creído descubrir antes que él, a saber, el sentido escondido del número de la Bestia: 666. Esa cifra, comprendió de repente, se refería al período que va de 1143 a 1609; era el período, todavía no acabado, en el curso del cual la Iglesia vivía doblegada bajo el dominio de la Bestia. A partir de ahí, por toda clase de cálculos sutiles y no sin modificar en el transcurso de la ruta la fecha fatídica, reelaboró toda la cronología de la historia de la salvación, interpretó los sucesos de su tiempo y llegó finalmente a concluir que el año 1834 vería el retorno de Cristo y la inauguración sobre la tierra del reino de los mil años[57].

Todo esto resulta muy extraño en un crítico de su categoría. Pero ¿qué será lo que explique la obsesión por Roma? En todo caso, Bengel pertenece por ello a la primera de las dos posteridades de Joaquín que hemos querido estudiar: la de los exegetas que, sin cansancio, sin dejarse desengañar por los desmentidos que los hechos habían aportado regularmente a las explicaciones de sus antecesores, buscaban siempre una nueva interpretación de los símbolos del Apocalipsis que fuera por fin científicamente «histórica»[58]. Pero, ya lo hemos dicho, las dos líneas se encuentran y Bengel,

---

[54] Así para Günther BORNKAMM en su *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1956. También se debe a Bengel un *Gnomon Novi Testamenti* (1742) y una *Erklaerte Offenb Joannis* (1.ª ed., 1740), etc.

[55] Bengel sigue más de una vez a Madame Guyon en sus interpretaciones del Apocalipsis.

[56] Friedrich Christoph OETINGER, *Leben und Briefe, als urkundlicher Commentar zu dessen Schriften*, herausgegeben von Karl Chr. Eberth. Ehmann, Pfarrer in Unterjevingen bei Tübingen. Mit Oetingers Bildniss. Stuttgart, 1859; 848 págs., p. 228.

[57] Ernst BENZ, Les sources mystiques..., pp. 35-42 y 79. Paul VULLIAUD, *La fin du monde*, pp. 143-144.

[58] «El mayor descubrimiento de un siglo científico —se dice— fue la terminación por lo principal de Queen's College, en Oxford, del cálculo hasta entonces imperfecto del número que representa al Anticristo»: H. R. TREVOR-ROPER, *De la Réforme aux Lumières*, trd. L. Ratter, Gallimard, 1972, p. 217; según «las proposiciones líricas del célebre teólogo calvinista William TWISSE, en su prefacio a la obra de Joseph MEDE: *Key of the Revelation*, 1645, etc.».

adicto a la idea de las revelaciones sucesivas, tuvo un discípulo que fue a la vez más próximo al pensamiento joaquinita y más directamente anunciador de las ambiciosas filosofías modernas de la historia. Con cierto exceso se ha visto en Bengel un «Joachim redivivus» (Gerhard Sauter, en 1966). Era preciso evocar al maestro para situar al discípulo.

Friedrich Christoph Oetinger, «el gran teósofo del pietismo» wurtembergués, autor de diversos tratados teológicos y sermones, ha dado también, en el Cuadro cabalístico de la Princesa Antonia de Würtemberg, «una representación simbólica y emblemática» de la relación de los dos Testamentos según la cábala cristiana[59]. Pero su principal obra es una *Teología deducida de la idea de la vida (Theologia ex idea vitae deducta*, 1765), de la que hizo aparecer un resumen (Sylloge) un poco antes, en 1762. Como su maestro Bengel, que «había sustituido el seco concepto de Aseidad por la idea de la Santidad y de la Gloria»[60], él quiere una teología simple, práctica y concreta, sacada de la Escritura tomada al pie de la letra, con sus imágenes, y no de los razonamientos de la filosofía. Reacciona con vigor contra la tendencia racionalista de otro de sus maestros, J.G. Ganz, que había publicado en 1752 una crítica del «antropomorfismo en teología», inspirándose en Leibniz y en Wolf. Abandonándose a esta crítica, estima, se acaba por «no tener por verdadero más que aquello que se ajuste a las propias ideas preconcebidas, artificialmente elaboradas», y por traicionar el realismo de la revelación; se llega a un «nihilomorfismo». El *sensus communis*, libre de toda especulación, «dice *amén* al estilo de la Escritura, que le es perfectamente adaptado»; al contrario de lo que le ocurre con la filosofía mundana, el sentido común comprende la sabiduría fundamental (de la Escritura) y se alimenta de ella[61]. No hay duda de que son necesarias algunas fórmulas dogmáticas: son una salvaguardia «contra la heterodoxia, pero hay que tomar la doctrina oficial con un grano de sal, y en paz unos con otros»[62]. Practicando este método acogedor, Oetinger ha tenido la satisfacción, nos dice, de reconocer que se «encontraba en pleno acuerdo con la Confesión de Augsburgo». Aunque alejado de toda escolástica, él se siente a sus anchas dentro de los cuadros de su Iglesia y sus proposiciones sobre la inteligencia del Evangelio en el Espíritu del Señor no tienen —le parece— nada de inquietante: este Espíritu «nos libera de toda construcción extraña, de todo método viciado, de los principios humanos y de las ceremonias. El nos enseña, nos consuela, nos hace temer el mal... Felices nosotros, si recono-

---

[59] Cf. BENZ, *op. cit.*, pp. 9 y 55-56. Igualmente: *Evolution and Christian Hope*, pp. 168-170. E. Benz ha consagrado un estudio a Oetinger en su libro *Christliche Kabbale*, Zurich, 1958. Cf. François SECRET, *Histoire de l'ésoterisme chrétien*, en *Problèmes et méthodes d'hist. des religions*, 1964, p. 250.

[60] OETINGER, *Leben und Briefe...*, p. 226.

[61] *Leben und Briefe...*, pp. 219-222, 226-228, 303.

[62] *Op. cit.*, pp. 217-218, remitiendo a Jn 7,17 y a Mc 9,50.

cemos en Jesús y su Espíritu a aquella única verdad que puede hacernos libres»[63]. Un escrito anterior de Oetinger nos lo mostraba como opuesto en un principio a todo joaquinismo, conforme a la inspiración primitiva de la Reforma, por su llamada a reencontrar la simplicidad del primer cristianismo, renunciando a la cultura excesiva de la razón abstracta que hacía estragos en las academias[64].

Por tanto, no sin razón se le ha dado a Oetinger el apelativo de «teósofo»[65]. Por su apología del sentido común, él se opone a toda racionalización de la fe, es decir, tanto a la escolástica imperante aún en muchas cátedras de teología, como a las nuevas «Luces» del siglo; pero esto no es para atenerse a un simple pietismo. El espíritu concreto que él pone en lugar de las abstracciones de los filósofos es el de las profundidades del alma. Es gran admirador de Postel, ese hombre «lleno de espíritu», a quien la Sorbona habría querido hacer quemar. Más aún, exalta a Böhme, que tan perfectamente ha opuesto la sabiduría fundamental de la Escritura a la miserable filosofía mundana y cuya obra no es más que un comentario de los capítulos uno y diez de Ezequiel[66]. Böhme, descubierto gracias a un simple artesano de los alrededores de Tubinga[67], le apartó del racionalismo cristiano de Malebranche, por el que se había sentido seducido en principio, como otros muchos en su siglo[68]. Siguiéndolo, tiene constante cuidado de tomar en toda su fuerza sugestiva las imágenes de la Biblia y de la experiencia, de insertar la naturaleza en la teología y de subrayar las correspondencias analógicas tanto como los abismos entre las realidades divinas y el mundo material[69]. Como Bengel, estima que la revelación divina se prolonga por grados sucesivos en el curso de la historia cristiana. Reconoce nuevas etapas no sólo en las intuiciones de un Postel, de un Böhme o de un Engelbrecht, sino también en las de su contemporáneo Swedenborg, con quien mantiene correspondencia; y si no ratifica todos sus puntos de vista, se opone a dejar tratar su pensamiento como «imaginaciones fantásticas»[70]. Como tampoco lo hizo Joaquín de Fiore, no asimila los escritos de

---

[63] *Loc. cit.*, p. 333.

[64] *Inquisitio in sensum communem et rationem.* Tübingen, 1753 (facsímil, con prefacio de Hans Georg Gadamer, Stuttgart, 1964), pp. 31 y 84: «Sed hodie per nimiam rationis culturam pereunt vestigia viva sensus communis, in Academiis praesertim... Si veritatis magis quam usus avidi sunt homines, facile ad simplicitatem primaevam christianismi possumus rejuvenescere».

[65] Cf. Ernst BENZ, *L'idée de la Jérusalem céleste chez les Kabbalistes chrétiens,* F.C. *Oetinger fondateur de la théosophie chrétienne allemande,* en *Jérusalem la cité spirituelle,* Berg. intern. ed., 1976, pp. 51-76.

[66] Ha compuesto un «Ensayo de resolución de las 176 cuestiones en J. Boehme».

[67] AYRAULT, t. 2, 1966, p. 446. Cf. Ant, FAIVRE, *Eckartshausen et la Théosophie chrétienne,* Klincksieck, 1969, pp. 643-645.

[68] Cf. Ferdinand ALQUIÉ, *Le cartésianisme de Malebranche,* Vrin, 1974.

[69] *Leben und Briefe,* pp. 219 y 319-324.

[70] *Leben und Briefe,* pp. 293, 301-303, etc; cf. p. 165.

estos hombres inspirados a los libros del canon bíblico; sin embargo, gracias a ellos, estamos hoy en día «mejor equipados que los Apóstoles» para penetrar sus arcanos. Pero nuestra inteligencia es todavía imperfecta. Como Joaquín, Oetinger está orientado hacia aquella edad «en que el Señor repartirá su Espíritu sobre toda carne»; entonces, todos los conocimientos penosa y mediocremente adquiridos por los hombres en toda disciplina, «teología, derecho, medicina, no formarán más que una sola ciencia»; será una «ciencia central», superior, participación dada por el Espíritu en la ciencia del Señor, «emanación de la única Sabiduría». Y, en un pasaje que Ernst Benz relaciona con Hegel —con alguna razón, según le parece—, nos dice: «Dios, antes de la creación del mundo, ha tenido la intención de dejarse derramar desde el principio hasta el fin, del Alfa a la Omega, en numerosos períodos o eternidades, hasta que fuese formado el hombre, hasta que Dios fuese todo en él»: porque «el ser de Dios está en la *manifestatio sui*»[71].

Por la audacia de tales textos[72], que concuerdan mal con el método preconizado primeramente por Oetinger de una simple lectura de la Escritura a la luz del *sensus communis*, henos aquí transportados de un salto más allá de todas las teologías clásicas. Se comprende que el Consistorio luterano de Stuttgart se inquietara vivamente. La influencia de Oetinger fue grande. Sabemos, en efecto, que en sus veladas estudiosas de Tubinga, Hegel, Hölderlin y Schelling devoraron ávidamente sus obras. Un Pastor suabo, Pregizer, fundador de una secta de «cristianos alegres», recordará a Schelling en una carta de 1809, que éste había anunciado «la llegada de un tiempo en que todos verán lo que Oetinger ha visto personalmente mucho tiempo antes»[73].

Más o menos por las mismas fechas, un neojoaquinismo más radical todavía, al que con razón se ha llamado «metateológico»[74], se inspiraba en el racionalismo ambiente, al contrario que Oetinger. Estaba concebido por un espíritu difícil de encuadrar, formado en el catolicismo: el benedictino

---

[71] BENZ, *op. cit.*, pp. 35-36, quien cita a este propósito, p. 48, a Hegel: «La definición del espíritu es... la manifestación... Su definición y su contenido son esta manifestación misma...». Nota también que muchos conceptos de Hegel y de Marx figuran ya en la descripción de la «edad de oro» de Oetinger y encuentra muchas aproximaciones, pp. 50-53, con Baader y Schelling. Oetinger también habría creado el vocablo de «fenomenología» cuya fortuna hará Hegel: Louis BOUYER, *Le Père invisible*, Cerf, 1976, p. 356. Sobre el «realismo simbólico» de Oet.: Pierre DEGHAYE, *La philosophie sacrée d'Oetinger*, en Cahiers de l'Hermétisme, 1979, pp. 233-278.

[72] No hemos podido verificarlos. Cf. Robert SCHNEIDER, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahen*, Würzburg, 1938, pp. 26 a 148 (especialmente pp. 143-146: «Die Herrlichkeit des Geistes»).

[73] Jean-François MARQUET, *Liberté et existence, étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Gallimard, 1973, pp. 572-573.

[74] Pierre MÉTHAIS, introd. a la obra colectiva *Dom Deschamps et sa métaphisique*, publicada bajo la dirección de Jacques D'HONT, PUF. 1974, p. 16.

francés Dom Deschamps (1716-1774). Se ha dicho que Deschamps anticipaba no solamente a Hegel[75], sino a la extrema izquierda hegeliana; e incluso que su «más allá» del cristianismo se expresaba en una concepción que no sólo no tenía «nada de evangélica», sino que era «típicamente» pagana[76]. No contemplamos aquí más que aquello que concierne directamente a nuestro tema: su teoría, central por otra parte, sobre los tres estados sucesivos de la humanidad.

En sus orígenes, la humanidad estaba en un «estado de naturaleza pura» o «estado salvaje»; estaba todavía indiferenciada, social e intelectualmente; su ateísmo no era más que ausencia de pensamiento, «filosofía maquinal»; y mientras duró este estado, no había historia. Saliendo, por fin, de la confusión primitiva, los hombres pasaron al «estado de ley», y entonces tuvieron que inventar la idea de Dios. Fue el paso de la ignorancia al conocimiento; pero al mismo tiempo se dividieron por efecto «del vicio de la propiedad». Les hizo falta Dios «para fundar la moral de sus condiciones de desigualdad y de servidumbre». Bajo esta tutela opresiva, experimentan el sentimiento de que están sostenidos por la religión, su historia no puede ser más que un movimiento cíclico: la religión está hecha de esperanzas siempre fallidas. Sin embargo, «poco a poco», madura el conocimiento, los símbolos de la religión se transforman en conceptos, la simple inteligencia se vuelve entendimiento o razón y, al mismo tiempo, el egoísmo deja su lugar a la fraternidad; es el tercer y último estado, el «estado de las costumbres», el único que merece plenamente el nombre de «estado de naturaleza». Es imposible describirlo, al existir una extrema diferencia —bajo todos los aspectos— entre aquello que entonces serán los hombres y lo que hoy somos todavía. Cuanto puede decirse es que será un estado de ateísmo esclarecido; la idea de Dios habrá desaparecido, desdoblándose. Tal es la gran idea de Dom Deschamps, su distinción entre «todo» y «el todo». «Entiendo por "el todo", dice, el todo del universo, y entiendo por "todo" la existencia en sí. Todo y el todo son las dos palabras del enigma de la existencia...». Todo es la verdad metafísica, pero eso no es un ser, «todo y nada son la misma cosa»[77]; no existe más que el todo, que es la comunidad de los hombres. «Por consiguiente, hay que borrar de nuestros lenguajes la palabra Dios»[78].

---

[75] Jean Wahl llamaba a Deschamps «un Hegel en estado salvaje».

[76] MÉTHAIS..., *ibid.*, p. 82.

[77] «Esa idea de unidad y de todo, escribirá Federico Schlegel, idea fantástica, sombra vana, que es tan difícil distinguir de la idea de la nada». *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens* (1808), trad. A. Mazure, 1837, p. 142.

[78] Cf. Herman SCHURMANS, *L'espérance chez Dom Deschamps entre Spinoza et Hegel*, en la obra citada, pp. 178-183. P. MÉTHAIS, *ibid*, pp. 14-16; cf. pp. 142-145, según Bronislaw BARZKO, *Utopie et histoire chez Dom Deschamps*. Textos de Deschamps en Émile BEAUSSIRE, *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française, Dom Deschamps, le maître des*

Sin embargo, el largo viaje por la fe en Dios era necesario. Aún ahora lo es, y quizá para largo tiempo. «Las religiones, en aquello que tienen de fundamental, no son otra cosa que el absurdo junto a la verdad. Si, en el porvenir, la verdad hablase con la religión, le diría: "Tú has ocupado mi lugar; y has tenido que ocuparlo, pues no se podía venir a mí más que por ti, la única que podía encontrar el camino para buscarme y encontrarme"». Eso es lo que no comprenden los que predican una pretendida «religión natural», o también prematuramente el ateísmo. Dirigiéndose a unos y otros, Deschamps les dice: «Buscad la verdad en el secreto de vuestro entendimiento, pero hasta que la hayáis encontrado, dejadme creer en la religión, porque necesariamente tenemos que creer en alguna cosa fundamental»[79]. Se esfuerza por explicar a los primeros la insuficiencia filosófica que consiste en invocar una religión «natural» contra las religiones «positivas». Con respecto a los segundos, es más agresivo. Dice que hay dos clases de ateísmo: uno, el de su siglo, al que llama con desprecio «ateísmo ignorante», «ateísmo absurdo», «ateísmo de filósofos», «ateísmo de medias luces»; el otro (que es el suyo), único «ateísmo ilustrado». Combate al primero, no ciertamente en nombre de la teología, sino en nombre de la «filosofía de la teología»[80].

Una de sus obras, dirigida contra Helvetius, tiene un título significativo: «La voz de la razón del tiempo, y particularmente contra el autor del *Sistema de la naturaleza*»[81]. En su campaña de ateísmo, los filósofos no pueden sino fracasar, porque se «presupone que la humanidad podría», en su situación actual, «prescindir de Dios...; ilusión de inmediatez recaída en la trivialidad naturalista, que se traduciría», si ello fuera posible, «por la atomización de la especie», vuelta a la dispersión del «estado salvaje»: Es todo lo contrario del comunismo final[82]. Y por eso «un siglo en que la ignorancia nos lleva a creer vale mucho más aún que un siglo en que las medias luces nos llevan a no creer». Además, «si la religión ha prevalecido siempre a pesar de los golpes que se le han podido dar, es porque la verdad estaba todavía por darle el suyo»[83]. Al contrario de los filósofos que han rehusado escucharle, nuestro benedictino, que ha descubierto la verdad, es paciente. En cuanto a él, toma la religión «en su raíz moral y metafísica»; es

maîtres du soupçon; Seghers, 1974, pp. 97 y ss., 268 ss., analiza largamente estas dos ideas de «el todo» y de «todo». Nos basta con una alusión a esta «metafísica» que no entra en nuestra perspectiva, como tampoco la complicada bibliografía de Deschamps.

[79] *Lettres sur l'esprit du siècle,* 1968, carta 3, a los filósofos. Cf. MÉTHAIS, p. 56; BEAUSSIRE, p. 24.

[80] ROBINET, pp. 147-149 y 318-319.

[81] 1770. Una obra posterior, que quedó manuscrita, ha sido publicada parcialmente por Juan Thomas y Franco Venturi: *Le vrai système,* 1939, 2.ª ed. 1963.

[82] Cf. MÉTHAIS, *op. cit.,* p. 54.

[83] *Le mot de l'énigme;* en Robinet, pp. 167 y 169.

«la única manera en que la razón puede tomarla». «Soy, dice también, su intérprete y no la destruyo en sus ramas más que interpretándola»[84]. No intenta suprimir enseguida el «estado de ley», porque sabe que ese estado «es el único que puede conducirnos al estado de ley natural moral, que es el único verdadero redentor que esperamos»[85].

El posee, él sólo, *la palabra del enigma*, y él lo explica en el manuscrito que lleva ese título con tanta fuerza y claridad, según piensa, que «si esta obra tuviese una vez su efecto, es decir: la publicidad, daría necesariamente todo lo que anuncia, por el despotismo de su inteligencia»[86]. Pero eso sería prematuro. Sin embargo, el último estado que él anuncia, ese «estado de igualdad moral al que tendemos todos, en el que los hombres» estarán «totalmente llenos de ese espíritu de desapropiación que ha sido hasta cierto punto el de los primeros cristianos y el de los fundadores», puede ser anticipado de cierta manera en algunos cenáculos: «la institución monástica, conservadora de la teología, es el semillero del futuro; ella es el lugar privilegiado donde debe prepararse la revolución de la religión, mensajera de otra humanidad». Hacen falta «buenas cabezas teológicas»[87]. Deschamps se esfuerza por reclutar algunas que sean capaces de entenderle; él les desvelará no sólo el *fondo*, no sólo el *fin fondo*, sino el *fin fondo del fin fondo* de su doctrina: a saber, que «todo y nada son la misma cosa» y que «la filosofía teológica tiene razón en decir que los seres han sido sacados de la nada, puesto que... han sido sacados de Dios, que es la *nada*». Sus discípulos serán los adeptos del *rienismo* (traduzcamos: «*nadismo*»), el cual no consiste en «*no* creer en *nada*» sino en «creer en la *nada*»; ellos verán que la razón puede llegar hasta ahí y que él «repugna que pueda ir más lejos»[88].

Algunos iniciados, en efecto, se agruparon en torno a Deschamps. Les llamó los «Omar». Quiso añadir a estos monjes iniciadores del porvenir algunos laicos para formar una «orden de videntes»:

> Si se hiciese una orden de los Videntes antes de saltar a la luz del día la verdad y para hacerla saltar a golpe más seguro, el secreto de esta orden podría llamarse el desarrollo de un sexto sentido en el hombre... El concepto de los cinco sentidos es un sexto sentido, por el que todos nosotros somos rigurosamente el mismo ser y al que yo llamo entendimiento[89].

---

[84] *Le vrai Système*, t. 2, del ms, p. 25; citado por Beaussire, p. 30.
[85] *Ibid.*, pp. 30-31. Beaussire, p. 118.
[86] *Le mot de l'énigme;* Robinet, p. 170.
[87] Cf. MÉTHAIS, p. 53.
[88] *Le mot de l'énigme.* Citado por Robinet, pp. 292-297 y 312; cf. pp. 91-93.
[89] *Observations métaphysiques*, ms Poitiers, fol. 190; citado por SCHURMANS, *loc. cit.*, p. 182.

Este hermoso proyecto fracasó. Los escasos discípulos que había reclutado Deschamps no perseveraron (lo cual no significa que renunciaran al ateísmo de su maestro)[90]. Su confidente más íntimo, Dom Mazet, escribirá, desanimado, a un amigo desconocido: «El mundo es aún muy adolescente y seguramente no es bastante desgraciado, por mucho que lo sea, para soportar la revelación de los grandes misterios que le oprimen»[91].

El pensamiento de Dom Deschamps es, evidentemente, bien distinto del de Joaquín de Fiore. Pero es extremadamente probable que el ateo conociese la obra del contemplativo, al menos tal y como era expuesta en las obras de su tiempo[92]. Si el contenido de cada edad es diferente para cada uno de ellos, el cuadro formal es el mismo, así como la confianza en un porvenir que el presente prepara ineluctablemente. La tercera edad está caracterizada en ambos por un nuevo tipo de conocimiento, intuitivo, globalizante, que debe establecer a la humanidad en un estado de perfección, sobre esta misma tierra; estado que será aún temporal, pero definitivo, liberado de los accidentes de la historia. Y también en ambos esta perspectiva del porvenir está condicionada por un ideal comunitario que rechaza toda propiedad privada, efecto, signo e instrumento del egoísmo separador. Y por fin, ese estado ideal se concibe, madura y ya secretamente se inaugura en el seno de la institución monástica, por un nuevo género de «viri spirituales».

Oetinger hablaba aún del «Espíritu». Deschamps habla de «Razón». Esas dos palabras simbolizan la diversidad de su inspiración y de su orientación respectivas. El dialéctico francés adopta y prolonga la lógica de la edad de las «Luces», incluso si pretende ser el único en merecer ese título; le reprocha solamente por comprometerlo todo al detenerse a mitad de camino; la representa a la perfección, si es cierto que esta edad «en virtud de una íntima necesidad, implicaba una Historia del espíritu humano»[93] que debía arrastrarle a su pérdida haciéndole renegar de su Origen. El teósofo suabo rechaza, por el contrario, esas luces superficiales que extravían a la humanidad en búsqueda de la verdad divina.

Estas son las dos formas opuestas del neojoaquinismo, destinadas una y otra a perpetuarse, cada una con numerosas ramificaciones diversas; destinadas también, a veces, a compenetrarse. Simplificando mucho las cosas, se podría decir que cada una de ellas corresponde a una de las dos tendencias principales que vemos también combatirse y mezclarse en esta época en la

---

[90] Uno de ellos, el marqués de Voyer, escribirá poco después de la muerte de Deschamps: La verdad metafísica «no podría ser estable a menos que se extirpen hasta las últimas de un Dios moral e inteligente». Citado por BEAUSSIRE, p. 219.

[91] En BEAUSSIRE, *ibid.*

[92] SCHURMANS estima igualmente que Deschamps conocía «ciertamente a Joaquín»: *Dom Deschamps et sa métaphisique*, p. 178.

[93] Paul BÉNICHOU, *Le temps des prophètes*, Gallimard, 1977, p. 225.

historia de la francmasonería: una, heredera del viejo esoterismo místico[94]; la otra, de la corriente subversiva del racionalismo moderno. En adelante la historia del neojoaquinismo va a encontrarse constantemente más o menos mezclada con la de la masonería[95].

[94] Según Antoine FAIVRE, Oetinger, «el más grande teósofo alemán de su época», fue «verosímilmente iniciado» en la orden de la Rosa-Cruz de Oro. *Rose-Croix et Rose-Croix d'Or en Allemagne de 1600 à 1786*, RHR, t. 181, 1972, pp. 65 y 67.

[95] Sobre la polémica de los Masones racionalistas contra la Masonería mística en las vísperas de la Revolución: Pierre CHEVALLIER, *Histoire de la franc-maçonnerie française*, t. 1, Fayard, 1974, pp. 316-322: cf. p. 216: «La Maçonnerie mystique, occultiste et hermétique... utilise l'héritage des alquimistes de la Renaissance, tandis que la Maçonnerie symbolique s'inspire en gros des doctrines des philosophes et hommes de science du XVIIIme. siècle anglais».

Capítulo sexto

SWEDENBORG, LESSING, HERDER

I

Swedenborg y sus fieles

Más o menos en la misma época de Bengel y Oetinger, la tradición pietista heredada de Spener y deformada por algunos discípulos continuaba pretendiendo ser la mensajera de una nueva edad, ya por suputaciones «razonables», ya acompañada de éxtasis. Así, un pastor de Halle, S. Karl, escribía en 1744 en la revista pietista *Die Geistliche Fama*, con título ya de por sí significativo: «Ha llegado el tiempo del Espíritu Santo, aquel que anunciaban los profetas y los Apóstoles; brilla la luz y se disipan las tinieblas...» [1].

En primer lugar brilla la luz bajo una forma extraordinaria, harto inesperada, se podría creer, aparentemente como un desafío a las «luces» del siglo. El Espíritu se puso a soplar desde los países nórdicos por boca de un honorable, sabio y sagaz médico, reputado entre sus colegas, Emmanuel Swedenborg (1688-1772). Oetinger, que como hemos dicho mantuvo relaciones epistolares con él, que le admiró, que le defendió muchas veces, aunque no estuviera del todo de acuerdo con sus exégesis, escribió que «Dios ha suscitado a Swedenborg que está poderosamente versado en las ciencias, ha elegido y propuesto a este hombre para hacer brillar por su medio una luz extraordinaria ante este mundo incrédulo y escéptico» [2].

[1] Citado por Georges GUSDORF, *Dieu, la nature et l'homme au siècle des lumières*, Payot, 1972, p. 70.

[2] Cf. Charles BYSE, *Swedenborg*, Lausanne, t. 3, p. 69. Le había escrito el 16 diciembre 1767: «Bien quisiera yo que Vd. pudiera confesar que sus exégesis de la Escritura no son tan

Testimonio impresionante prestado a la persona y a la misión del «mago del Norte» por el que sería conocido como «el mago del Sur»[3].

«Me ha sido concedido, decía Swedenborg en 1747, en su *Diarium spirituale*, gracias a una visión interior, contemplar objetos pertenecientes a la otra vida más claramente que lo que veo los que son de este mundo». Desde su infancia asombraba a los suyos, habituados sin embargo a los fenómenos extraños, como era frecuente entonces por toda Suecia, por la intensidad de sus dones espirituales. A partir de 1736, visiones, sueños simbólicos, éxtasis... se suceden y multiplican; él los analiza, los distingue, los clasifica con precisión; saca de ellos enseñanzas para su vida personal. Los ocho volúmenes de sus *Arcana caelestia* están llenos de ellos. «Todos los días, dirá, el Señor se dignaba abrir con frecuencia los ojos de mi cuerpo, de suerte que yo podía, en pleno día, ver en la otra vida y conversar, en un alegre estado de vigilia, con los ángeles y con los espíritus»[4]. Nada permite considerar como una simple puesta en escena todo ese maravilloso y fantástico don, para él como real, con la buena fe más evidente. Se asombrará uno menos de que él pudiera descubrir tantas cosas en los cielos, si se observa cómo maneja su sistema de «correspondencias»[5] entre los dos mundos. Mientras que para otros muchos anteriores a él, místicos, gnósticos, cabalistas... «el mundo fenoménico no era más que un pálido reflejo del mundo sobrenatural, éste último aparece en las descripciones de Swedenborg como una réplica apenas espiritualizada de la creación material»[6]; está sometido como el nuestro a las leyes del espacio y del tiempo. Los ángeles se parecen a los del *Paraíso perdido* de Milton: tienen, como nosotros, manos y pies, ojos y oídos, pueden casarse entre sí, aunque no estén sumidos en una envoltura material semejante a la nuestra; los espíritus de aquellos que hemos conocido sobre la tierra continúan ejerciendo sus oficios, habitando en la ciudad o en el campo, bebiendo chocolate, practicando la religión que fue aquí abajo la suya... Por todo esto, quedamos advertidos de que las teorías de Swedenborg no dependen, como a veces se ha creído, de sus visiones; éstas, por objetivas que sean a sus ojos, en realidad no

auténticas como sus visiones y sus revelaciones del cielo», y en 1769 había publicado una «Disertación sobre la forma de leer la Sagrada Escritura y de preferir la locura de Dios a toda la sabiduría humana, con la exposición de una actitud crítica con respecto a la exégesis alegórica de Swedenborg». Cf. BENZ, *La idée de la Jérusalem céleste...*, *loc. cit.*, p. 59.

[3] Estas apelaciones de «magia del Norte» y del «Sur», a la sazón muy generosamente distribuidas, fueron también aplicadas a Hamann y a Lavater, adversario éste de Oetinger. También se habló, en Berlín, de la estancia del «mago del Norte» junto al «Salomón del Norte» (Fréderic). De forma bien impropia, Balzac dirá «Buda del Norte».

[4] Citado por Martin LAMM, *Swedenborg*, Stock, 1936, p. 143.

[5] La exposición más completa es la *Clavis Hieroglyphica arcanorum naturalium et spiritualium per viam Repraesentationum et Correspondentiarum*, cuya redacción data de 1741.

[6] René LE FORESTIER, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVII et XVIIIme. siècles;* publicado por Antoine FAVRE, París-Lovaina, 1970. Introd., p. 70.

hacen más que materializar sus teorías. Partidario en un principio de un sistema del mundo geométrico y mecánico, lo abandonó por una concepción vitalista; pero uno y otra fueron el fruto de sus lecturas y de sus estudios normales; siguieron las visiones; o al menos en un segundo período, que se inició en 1744 y se puede llamar su período teosófico, se mezclaron en él reflexiones metódicas y luces extáticas[7].

Pero no es esto lo que a nosotros nos interesa directamente. Si nuestro mago, después de una larga vida de trabajo intelectual, recibió el asombroso privilegio de conversar familiarmente con los ángeles durante veintisiete años seguidos, no fue para su propio consuelo espiritual; ni tampoco para que pudiera hablar claramente a sus contemporáneos sobre las bellezas del otro mundo. Fue para poder cumplir una misión profética. «El Señor se ha dignado escogerme para enseñar su doctrina; me ha dado la orden de publicar las revelaciones que me hace, de anunciar el establecimiento de su nueva Iglesia»[8]. Más milagrosamente que el abad de Fiore, que no había recibido sino un don de inteligencia para descubrir —escrutándolas— el sentido profundo de las Escrituras, Swedenborg ha recibido la revelación directa del sentido «espiritual de la Palabra», sentido «que ha sido ignorado hasta el presente» en una Iglesia «encadenada al sentido literal» y «cuya última hora se acerca», precisamente por eso. Bajo el dictado del Señor escribió su *Apocalypsis explicata*, la *Doctrina Novae Hierosolymae de Scriptura sacra* y, finalmente, la *Vera Christiana Religio* (1771); ha descrito según «el sentido interno» la nueva Jerusalén, que no es otra que la nueva y en adelante única Iglesia, porque la «Iglesia existe por la Palabra, y la propia Iglesia es según sea el entendimiento de la Palabra en la misma»[9]. Este vocabulario de resonancias luteranas no debe engañarnos: se trata de otra Palabra bien distinta. El sentido interno de los textos sagrados está simbolizado por el Caballo Blanco del Apocalipsis (c. 19), al que Swedenborg consagró todo un tratado: «Su caballero, el Logos, es la Palabra de Dios; la sangre de los vestidos indica la violencia hecha a esta Palabra cuando se la toma en sentido literal, terrestre; los ejércitos que le siguen sobre caballos blancos son los elegidos, poseedores del sentido interno de las Escrituras, enviados aquí abajo para preparar el advenimiento de la nueva Jerusalén»[10].

---

[7] Es éste un punto que ha dilucidado LAMM, *op. cit.*, ver especialmente pp. 19, 44, 97-101, 206, 225. La obra es igualmente preciosa para la psicología de Swedenborg, la mentalidad científica de su tiempo, etc.

[8] *Abrégé des ouvrages d'Em. Swedenborg*, Estocolmo-Estrasburgo, 1788 pp. XXII-XXIII y 242. Byse, *op. cit.*, t. 1, p. 226. Se verá más adelante la extraordinaria importancia de esta misión.

[9] *Abrégé...*, Discurso preliminar, p. XV. *Doctrine de la nouvelle Jérusalem, sur l'Écriture sainte*, Amsterdam, 1763; trad. J.F.E. Le Boys des Guays, Saint-Amand-París, 1842, pp. 50 y 132. *Dernier Jugement*, p. 35.

[10] En LE FORESTIER, *op. cit.*, pp. 702-703.

El nuevo profeta no tiene la menor duda sobre la realidad ni sobre la importancia única de su misión. Hacia el fin de su vida, en 1771, escribiría a Carlos de Hesse:

> El Señor, Nuestro Salvador había predicho que volvería al mundo y establecería una nueva Iglesia... Pero como él no puede venir de nuevo en persona, ha sido necesario que lo hiciera por medio de un hombre que pudo no solamente recibir en su entendimiento la doctrina de esta nueva Iglesia, sino también publicarla imprimiéndola. Y como el Señor me había preparado desde mi infancia, se ha manifestado en persona ante mí, su servidor, me ha enviado para cumplir esta función, lo que ha tenido lugar en 1743... Este favor del Señor, pienso, no ha tenido lugar más que a causa de la nueva Iglesia... cuya doctrina se encuentra en mis escritos [11].

Si las teorías de Swedenborg han precedido a las inspiraciones llamadas a confirmarlas, sus inspiraciones a su vez han precedido a sus exégesis. El mismo lo admite, la Biblia viene en último lugar, para poner el sello a la doctrina. Pero es otra doctrina; ya lo hemos dicho, es otra Palabra, tras de la cual desaparece Jesucristo. El día de Pascua del año 1744 Swedenborg quedó fuertemente impresionado por una aparición del Salvador crucificado; pero había comprendido luego, casi enseguida, que era necesario sobreponerse y superar la devoción sensible que la aparición había hecho nacer en él. Detenerse en ella habría sido una falta. El estaba llamado a una tarea de la que la tarea de Cristo, aquí abajo en la tierra, no había sido más que el símbolo.

La nueva Iglesia, en efecto, debe ser establecida por «la regeneración del corazón humano», fruto de «la revelación del sentido interno de la Escritura». Todo lo que está dicho en el evangelio de Mateo concerniente a la vuelta de Cristo sobre las nubes del cielo, el fin del mundo, la consumación del siglo, etc., no es más que una serie de términos «figurativos». La prueba de que hay que entenderlos espiritualmente, es su correspondencia, su perfecta correspondencia con lo que le fue revelado a San Juan y consignado en su Apocalipsis. «Los temblores de tierra y otros cataclismos predichos en la Escritura no tienen nada de material, sino que simbolizan cataclismos en el mundo invisible que tienen repercusión en el mundo humano» [12], «porque también hay correspondencia del cielo con el hombre». Y así, por «la abominación de la desolación» hay que entender la extensión de la impiedad; por «la consumación del siglo», el eclipse de la fe y de la caridad, que

---

[11] Carta citada por el Dr. G. BALLET, *Swedenborg*, pp. 40-41. Cf. LE FORESTIER, *loc. cit.* El mismo texto poco más o menos en *Vrai Religion chrétienne*, citado por BENZ, *loc. cit.*, pp. 62-63, «je l'atteste, concluye, comme étant la vérité».

[12] Bien se ve que el «principio de correspondencia» de Swedenborg es cosa bien distinta que la «concordia» de Joaquín. No está ahí el parentesco entre ellos.

lleva consigo el fin de la antigua Iglesia; por «los cielos nuevos», la nueva Iglesia, etc. «La segunda venida del Señor» es la fundación de la nueva Jerusalén, predicha por el Apocalipsis, es decir, la nueva Iglesia. Este es el mensaje que Swedenborg debe propagar. «Atestiguo, dirá dos meses antes de su muerte, que cuando yo hube acabado mi *Tratado de la verdadera religión cristiana*, el 19 de junio de 1770, el Señor reunió a sus doce Apóstoles y les envió a todo el mundo espiritual a predicar su (nuevo) Evangelio, el anuncio de su reino que no tendrá fin», y está en perfecta concordancia con esta predicación el hecho de que él mismo debe predicar sobre la tierra este evangelio y este reino[13]. Entonces «nacerá en la historia humana una nueva era».

Pero, ¿por qué una predicación tan tardía? En primer lugar, porque «la ciencia de las correspondencias, que da el sentido espiritual de la Palabra», no podía penetrar tan de repente en los espíritus; «los cristianos de la Iglesia primitiva eran de una exagerada simplicidad para que aquélla les pudiera ser descubierta»[14]. Primera respuesta, del todo conforme al espíritu del siglo. La segunda está más directamente inspirada en el conformismo luterano: es así, porque en lugar de descubrir poco a poco, gracias a su fidelidad, el sentido profundo de la Palabra, los cristianos, dejando enfriar en ellos la fe y la caridad, la han comprendido de forma cada vez más grosera y material; han renovado así el proceso de degradación que se había producido ya en tiempos anteriores[15]. Se extendieron las tinieblas sobre toda la cristiandad, como consecuencia de la dominación papal; «el clero romano ha profanado criminalmente la Palabra de Dios; eso está positivamente predicho y reprobado en el Apocalipsis, y la destrucción de la Iglesia romana está allí formalmente anunciada; puedo atestiguar que yo lo he aprendido en el cielo». Pero —y he aquí ahora lo que traspasa e impregna la pretensión del Elegido de Dios— esto no ha de ser realizado o cumplido por la Reforma del siglo XVI, como si ésta marcase por fin el advenimiento de la nueva Iglesia, o fuese su aurora. Si, en efecto, el Apocalipsis ha designado a los católicos romanos como la Bestia, ha designado también como «los Reyes de la tierra» «a los Reformados que permanecen en las falsedades de la doctrina». Los segundos no aventajan a los primeros, y Swedenborg encuentra incluso tres razones para estimar que los católicos romanos serán introducidos en la nueva Jerusalén antes que los Reformados[16].

[13] *Abrégé...*, pp. XIV y 263-242. BYSE, p. 247.

[14] *Doctrine de la nouvelle Jérusalem*, p. 58.

[15] En Swedenborg se mezcla por momentos al optimismo del porvenir, una nostalgia por el pasado. En su *Historia creationes a Mose tradita* (1745), estima que el mundo ha vivido ya su infancia (edad de oro) y su adolescencia (edad de plata) y que entra en su edad de hierro, etc. Cf. LAMM, *op. cit.*, p. 154.

[16] *Doctrine de la nouvelle Jérusalem*, p. 60. *Apocalypsis revelata*, pp. 240-241. *Abrégé*, discurso preliminar, p. XLVIII.

Próxima está, por fin, la llegada de esta nueva Jerusalén. Incluso existe ya, en principio, desde el año 1757. Su aurora se eleva sobre la tierra[17]. Es la última edad de la Iglesia, o la edad de la última Iglesia, que durará hasta el fin. Swedenborg, que no deja tampoco de especular sobre los siete días de la creación, prefiere sin embargo dividir la historia del género humano en cuatro edades. Si distingue cuatro y no tres, como hacía Joaquín de Fiore, es únicamente porque subdivide la primera edad en dos, para dar lugar al tiempo que precedió a la Antigua Alianza; el esquema histórico esencial no se ve afectado. Cada edad o cada Iglesia llega a su fin, según él, por un «último juicio». «Ha habido hasta ahora tres juicios finales: el primero ha dado término a la Iglesia adamita o muy antigua, cuya destrucción está figurada por el diluvio[18]; el segundo a la Iglesia israelita o judía, que no ha hecho más que representar las cosas de la fe y del amor; el tercero a la Iglesia cristiana, que ha durado desde el ministerio de Cristo hasta el 1757»[19]. En otro pasaje, el simbolismo sacado del Libro de Daniel sugiere, sin cambiar la doctrina, una subdivisión más:

> Las Iglesias del Señor han sido (hasta ahora) cuatro; están figuradas por la estatua de Nabucodonosor y por los cuatro animales que salían del mar (Dn 2 y 7). La primera Iglesia... existía antes del diluvio y el diluvio representa su destrucción. La segunda se extendía por Asia y una parte de Africa, y pereció por la idolatría. La tercera fue la de los israelitas, que acabó por la profanación de la palabra y por el primer advenimiento del Señor. La cuarta es la Iglesia cristiana, instituida por el Señor, por los evangelistas, por los apóstoles...

Y, por un gusto por la simetría que recuerda directamente las «concordias» en el sentido de los historiadores medievales de la Iglesia y de Joaquín, el autor añade: «La Iglesia cristiana ha tenido cuatro épocas, la de su institución, la del concilio de Nicea, la de la Reforma y la de nuestro tiempo»[20].

Swedenborg tenía menos dificultades de las que tuvo Joaquín para ampliar hasta cuatro, o incluso cinco, las edades de la revelación, porque él no se sentía obligado a poner a cada una de ellas en relación con una Persona divina. Rechazaba, al menos en su formulación tradicional, la

---

[17] *Abrégé*, p. 136, etc. La mañana sucede a la noche: *Apocalypsis revelata*, pp. 238-239.

[18] Sobre los hombres de antes del diluvio, «dotados de un espíritu tan celeste que conversaban con los ángeles por medio de las correspondencias». (*Vera christiana religio*), pero cuyo principio de coherencia y de apostasía se remontaba a su primer origen, cf. LAMM, pp. 93 y 217-219.

[19] Citado por Charles BYSE, t. 3, p. 247. Swedenborg piensa además que el curso de la Iglesia cristiana ha estado jalonada por una serie de revelaciones extraordinarias (cita a este propósito a Hildegarda, a Brígida de Suecia, a Catalina de Génova, Boehme, etc.), a la espera de la revelación definitiva que él debía recibir. Cf. BENZ, *loc. cit.*, p. 84.

[20] *Apocalypsis revelata*, pp. 236-238.

doctrina de la Trinidad, estimando que, a pesar de los intentos de explicación dados por los teólogos, dicha doctrina venía a enseñar la existencia de tres dioses, «impiedad que ha producido otras muchas» y como consecuencia de la cual el mundo se vio hundido en espesas tinieblas[21]. Se habrá notado también que su teología de la historia tiene algo de ambiguo. Por una parte, insiste, mucho más que lo hiciera Joaquín, sobre las infidelidades sucesivas, en razón de las cuales cada una de las Iglesias termina por un juicio, y eso es lo que lleva a hablar de Iglesias más bien que de edades o estados sucesivos; pero, por otra parte, no menos que Joaquín, muestra, de una edad a otra, o de una Iglesia a otra, un progreso ascensional, hasta el advenimiento de la nueva Jerusalén, que va a ser establecida sobre la tierra por la apertura del sentido real de las Escrituras, escondido hasta entonces. Esta Iglesia nueva y definitiva aniquilará a la misma Iglesia fundada otrora por Jesucristo, «como el sol aniquila a las tinieblas». «Los malos espíritus se esfuerzan por alejar esta gran revolución y por desacreditar lo que anuncia»[22], pero nada detendrá a la Luz.

Esquema progresivo, lenguaje apocalíptico, desvanecimiento del papel de Cristo, anuncio de una Iglesia última y distinta, presentimiento de que «los tiempos se acercan», certeza de ser mensajero elegido de Dios...: he aquí rasgos típicamente joaquinitas. En cuanto al contenido vertido en estas fórmulas, es lo que se podría esperar de un profeta imbuido de un espíritu científico y que vive en el siglo de las Luces. Su admirador, Charles Byse nos explicará que, en virtud de su «interpretación espiritual», descubre en la Biblia un cierto número de «verdades hasta entonces descuidadas, aspectos nuevos del viejo Evangelio, ideas de las que tenemos urgente necesidad para presentar dignamente la religión en unos tiempos de civilización avanzada y de cultura científica». El ponía así «a la Palabra de Dios al abrigo de los golpes de la crítica». El Espíritu Santo, repudiado, deja la plaza libre a un sustituto, que es la penetración racional de todos los misterios creídos hasta entonces ciegamente. Swedenborg escribió en cierta ocasión a Oetinger: «El dogma establecido por los papistas, y ulteriormente retomado por los protestantes, según el cual, en las cuestiones teológicas, la razón debe estar sometida a la fe, ha cerrado de nuevo a la Iglesia»[23]. Por el contrario, la nueva Iglesia está abierta; la fe no es sublimada en contemplación, como en Joaquín; cumplido su tiempo, se la despide sin más.

Swedenborg rehúsa sin embargo suscribir las interpretaciones groseras

---

[21] *Abrégé*, pp. 98-104. *Doctrine de la nouvelle Jérusalem*, p. 139, *Vraie religion chrétienne*, I, 4: Ha llegado la decadencia «porque los cristianos han dividido la divina Trinidad en tres personas, cada una de las cuales es Dios y Señor, y porque ha surgido de esta creencia un frenesí sobre todo a la teología, y consecuentemente sobre la Iglesia... que se llama cristiana». Citado por Viatte, t. 1, p. 77. El mal comenzó en Nicea.

[22] *Abrégé*, discurso preliminar, p. L; p. 136, etc.

[23] Citado por Lamm, p. 266.

y los furores negadores de la principal corriente racionalista que arrastra a su siglo. Como muchos de sus contemporáneos busca un amplio concordismo. Quiere encontrar en el Génesis los descubrimientos recientes de la geología. Toma la Biblia como testimonio de todas las teorías que le dicta su experiencia o su fértil imaginación. Pero, ¿con un tratamiento que venga a ser lo que el continúa llamando «la Palabra de Dios»? Si durante veintisiete años ha sido admitido continuamente a los secretos del cielo, nos dice Charles Byse, ha sido para enseñar a los hombres «doctrinas más justas que las de la cristiandad de su tiempo, para presentarles una nueva concepción del cristianismo que fuera racional y filosófica... al mismo tiempo que escrituraria y espiritual. En una palabra, él ha sido elegido para inaugurar una Iglesia que responda a las aspiraciones de una raza que ha llegado a un alto grado de desarrollo[24]. Y ya él mismo decía dirigiéndose a uno de sus numerosos corresponsales: «Lea lo que he escrito en la última obra que acabo de publicar: *La verdadera religión cristiana* y saque de ahí sus consecuencias sobre mi revelación, pero tenga por guía a la razón»[25].

Esta «razón» —predicada por el profeta de una «revelación» última— quiere ser razón científica y la ciencia a que apunta es una ciencia práctica, útil a los hombres. Al mismo tiempo que se observa su carácter «fantástico, irreal y etéreo», pregunta con razón Martín Lamm, «¿no se encuentra en estos sueños de la felicidad de las "utilidades" al verdadero hijo de ese siglo de tejedores y de economía rural, enamorado de actividad útil?»[26]. Más que ningún otro, este visionario hace mentir al juicio según el cual todo «misticismo» estaría orientado a la contra de todo progresismo. Lo que parece asombroso es la audiencia que obtuvo entre sus contemporáneos, algunos de los cuales formaban parte de la élite de los intelectuales. Hemos hablado de las relaciones que tuvo con Oetinger, alto prelado de la Iglesia de Würtemberg. Sin estar de acuerdo con todos sus principios exegéticos, Oetinger estimaba lo bastante su pensamiento como para traducir al alemán varias de sus obras: *El cielo y el infierno, Las Tierras en el Universo*, algunos extractos de los *Arcanos celestes*[27]. Al igual que el próximo inventor de otro «nuevo cristianismo», tampoco Swedenborg se ha preocupado de fundar él mismo la nueva Iglesia. Habitualmente discreto, no experimentaba, sin embargo, ningún embarazo para hablar en sociedad de sus visiones,

---

[24] *Swedenborg*, t. 1, p. 226; t. 3; pp. 250-251; t. 4, 1912, pp. 195 y 282.

[25] Citado por Jacques ROOS, *Aspects littéraires du mysticisme philosophique* y la influencia de Boehme y de Swedenborg al principio del romanticismo: William Blake, Novalis, Ballanche. Estrasburgo, 1951, p. 53.

[26] En LAMM, p. 301. Cf. p. 282, según las *Deliciae Sapientiae de amore conjugali*. «Los espíritus tienen ya bastante de éxtasis perpetuo o de predicaciones... El ángel les enseña entonces que la felicidad celeste consiste en cumplir obras útiles».

[27] Cf. Joany BRICAUD, *Les illuminés d'Avignon, étude sur Dom Pernéty et son groupe*. Nourry, 1927, p. 57.

cuando se le planteaba la cuestión; sembraba con gusto sus ideas en el mundo mediante sus numerosos escritos (aunque no todos los publicara él mismo), pero no tenía ni el ardor del prosélito ni la osadía del fundador. Es preciso decir también que paralelamente a la que había soñado Joaquín de Fiore, esta otra nueva Jerusalén debía estar libre de toda estructura que habría recordado a las Iglesias demasiado imperfectas del pasado. Swedenborg tuvo sin embargo después de su muerte discípulos entusiastas que quisieron materializar su sueño para lograr su éxito. La aventura se prolongará, bajo formas y con éxitos diferentes, durante todo un siglo. Como un poco más tarde al marqués de Saint-Simon, le estaría reservada la gloria póstuma de crear una religión, e incluso varias.

Desde el día siguiente a su muerte, le adoptaron numerosas logias; así, en París, la logia de los «Amigos reunidos» y luego el «Régimen de los philalethes» o «Amantes de la Verdad»[28]. Su doctrina estaba allí mezclada con las de Böhme, Martínez Pascual y otros. Los «Iluminados Filósofos», que había fundado Chastanier hacia 1766, se entusiasmaron con ella. El marqués de Thomé instituyó en París un «rito de Swedenborg». El mismo año, en Londres, se inauguraba una «Sociedad teosófica y swedenborgista», que cinco años más tarde organizaba en un templo un servicio público. En 1783 todavía, Dom Pernéty, que desde hacía diez años dirigía en Berlín una secta hermético-mística, estaba embarcado en aventuras que le obligaron a trasladar su sede a Aviñón; allí organizó enseguida un centro de propaganda de las teorías del «Mago del Norte». A partir de esta fecha Chastanier publicó, bajo el título de «La Nueva Jerusalén», un periódico consagrado a extender la doctrina del maestro venerado[29]. Las sociedades swedenborgistas se multiplicaban rápidamente: en Inglaterra, en Suecia, en Dinamarca, en Alemania, en Polonia, en Francia, en Rusia... Encontraron frecuentemente apoyo y hasta celo propagandístico en los medios de la alta aristocracia. Desde 1777, el gran Duque Pablo de Rusia se hacía iniciar en los misterios swedenborgistas de la masonería sueca[30]. Louis-Claude de San Martín, ese «iluminado de una rara especie», como decía de sí mismo, se mostraba más reservado; con sentimientos divididos escribió el *Nuevo Hombre*, a instancias de su querido Siverielm, para un grupo de swedenborgistas que se encontraban en Estrasburgo en 1788[31]; Swedenborg no le parecía digno de ser comparado con Böhme «por los verdaderos conocimientos»; sin embargo, pensaba él, «es posible que le venga bien a un

[28] Sus obras fueron traducidas al francés por el parisino Moët, Maestre de la Logia escocesa San Juan del Secreto. P. CHEVALLIER, *op. cit.*, p. 216.

[29] J. BRICAUD, *op. cit.*, Jacques ROOS, *op. cit.*, pp. 8-11.

[30] Alain BESANÇON, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Calmann-Lévy, 1977, p. 64. Diversos pormenores en VIATTE, t. 1, pp. 181-183, y LÉONARD, t. 3, pp. 139-143.

[31] *Mon portrait historique et littéraire*, ed. R. Amadou, Julliard, 1961, pp. 106 y 340.

mayor número de personas»[32]. En 1809, John Robinson, denunciador de toda suerte de iluminados, decía también que la Francmasonería estaba «muy agitada por los sueños místicos de J. Behmen (=Böhme) y de Swedenborg»[33]. Lyon, ciudad siempre acogedora para los místicos marginales, fue un horno de iluminismo swedenborgiano; el lionés Charles Fourier, al decir de Flora Tristan[34], ha querido «realizar sobre la tierra el sueño celeste de Swedenborg», y sus discípulos de la segunda *Falange* comentarán su «sueño armonioso» por las visiones del profeta sueco[35].

Si los entusiasmos decayeron, otros vinieron a relevarlos. Sin tomarse el trabajo de aliarse en un culto organizado, había discípulos que seguían fieles[36]. Entre 1832 y 1835, Edouard Riché podía publicar en París, en ocho volúmenes, una suma sobre la *Nueva Jerusalén*, cuya tesis central era que «una ciudad política digna de Dios puede ser organizada tanto sobre la tierra como en el cielo», puesto que los hombres, aquí abajo, son «los hermanos menores de los ángeles»[37]. El abad Ledru dirigía a un pequeño grupo swedenborgista que, demasiado acosado o menos ortodoxo, se agregaba en 1833 a la efímera «Iglesia católica francesa» de Clichy; lo que no impidió al abad, después de las desventuras de su cofrade Chatel, publicar en 1836, en Chartres, la *Liturgia de la Nueva Iglesia*[38]. Otro sacerdote, el P. Oegger, vicario en Notre-Dame de París, rompía con la Iglesia Católica «para fundar una iglesia swedenborgista»[39]. En 1837 era inaugurado un nuevo culto swedenborgista en el centro de Francia, en Saint-Amad. En 1838 Le Boys de Guays resucitaba un periódico de *la Nueva Jerusalén* que proclamaba en su primer artículo: «el sello que había sido puesto por Dios sobre los Libros Santos ha sido abierto, y la Verdad puede en adelante

---

[32] *Op. cit.*, p. 351. Un capítulo de *L'Homme de désir* critica estas visiones.

[33] *Preuves de conspirations contre toutes les religions et tous les gouvernements de l'Europe* ourdies dans les assemblées secretes des Illuminés, etc. Londres, 1809, t. 1, p. 9.

[34] Citado por L. POLIAKOV, *Hist. de l'antisémitisme, de Voltaire à Wagner*, Calmann-Lévy, 1968, p. 380.

[35] H. DESROCHE, *La société festive*, Seuil, 1975, p. 288, cita el caso del industrial «fourierista» J.B.A. Godin, «adepte d'une religion du travail affabulée dans une théosophie swedenborgienne... et assortie d'une pratique spirite».

[36] No hablamos aquí de la influencia de Swedenborg sobre escritores o filósofos. Es notorio el célebre caso de Balzac, cuya doctrina es, por otra parte, bastante fantástica. Para Alemania, v. X. TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, Vrin, 1970, t. 1, pp. 506 y 555-559. Según C. MILOZ, *Dostoievski and Swedenborg*, Slavic Review, junio 1975, t. 34, pp. 302-318, aprobado por Besançon, *op. cit.*, p. 144, el gran novelista ruso tendría una deuda con el visionario sueco.

[37] BRIAN-JUDEN, *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français*. Klincksieck, 1971, pp. 384-385.

[38] Charles BYSE, *Swedenborg*, t. 1, pp. 145-148. Sobre Chatel: P. CHEVALLIER, *op. cit.*, t. 2, pp. 267-274.

[39] Max MILNER, *Le Romantisme*, (en Littérature française, colección dirigida por Claude Pichois), p. 140. «Hugo se acordará de él al crear al arcediano Claude Frollo».

aparecer a los ojos de cualquiera que de buena fe quiera conocerla»[40]. Y aún hubo ramificaciones swedenborgistas en Inglaterra, en Estados Unidos, en la India, en Africa del Sur. En nuestro siglo, en la obra monumental que consagra a Swedenborg, Charles Byse estimará no poder exaltar mejor a su héroe que asegurando que fue elegido para «hacer resplandecer el Evangelio eterno»[41].

---

[40] A. VIATTE, *Victor Hugo et les Illuminés*, pp. 49-51.

[41] *Swedenborg*, t. 1, p. 235. En el capítulo 9º de *Loss and Gain, The story of a convert*, NEWMAN presenta un swedenborgiano que fuerza la puerta de Charles Reding gritándole: «One word for the New Jerusalem!». 6.ª ed. Londres, 1881, p. 413.

II

Lessing y Herder

El clima en que se desarrolló en Alemania, con un ligero retraso, el pensamiento de Lessing es completamente distinto. Mientras que el universo donde evoluciona Swedenborg aparece a primera vista como arcaico y fantásticamente sobrenatural, aquel en el que nos va a introducir el educador del género humano es de entrada naturalista y carente de todo misterio. De hecho, sin embargo, estas dos versiones de una edad futura del Espíritu, herederas ambas del sueño del Evangelio eterno, conservando sus tintes propios, coinciden en una conclusión común.

Alimentado de los gérmenes pietistas que hemos visto, llevado por así decirlo por los mismos lemas, alabeando apenas los términos en los que los creyentes sinceros tenían costumbre de expresar sus ilusiones, un nuevo género de pensamiento se impone a numerosos espíritus en la segunda parte del siglo, más decididamente secularizado. Se seguirá hablando de «luz» y de «Espíritu», pero —incluso en reacción contra él— en el espíritu del siglo de las Luces.

La obra en la que cristaliza ese giro decisivo es la de Teófilo Efraín Lessing (1729-1781). Confluencia de las corrientes múltiples que crecían desde hacía más de dos siglos, esta obra es también una fuente o, al menos, un remanso mayor. Bajo una forma que la hace asequible a cualquier inteligencia cultivada, va a perpetuar en unas condiciones nuevas y en otro espíritu, para numerosas generaciones, el esquema profético del viejo abad de Fiore.

En primer lugar, Lessing ha intentado esencialmente «sacar de la multiplicidad de creencias religiosas un cierto número de axiomas fundamentales sobre los que todos podrían estar de acuerdo»[1]. En esto es heredero directo de los deístas ingleses (herederos a su vez de los renacentistas italianos) y perfecto representante de la *Aufklärung*[2]. Su ideal es entonces el de la «religión natural», a la que llama también, adelantándose a Kant, «religión razonable», como si los dos términos fuesen en principio sinónimos; y por una reminiscencia de las ilusiones históricas de la Reforma que venía a doblar las ilusiones de la filosofía de su siglo, él asimilará esta religión al «cristianismo primitivo». (En adelante, abandonará del todo esa idea de una vuelta a la pureza primitiva del cristianismo, como también toda idea de una religión primitiva ideal que hubiera sido degradada por el pecado)[3]. Lutero, piensa él, ha tomado a su cargo la tarea, «nos ha liberado del yugo de la tradición»; pero para comprenderlo bien, hay que discernir, bajo la letra de sus «escritos», el «espíritu que le anima». ¡Lutero, ese gran hombre desconocido!... ¿Quién nos dará un cristianismo tal como tú lo enseñarías ahora, tal como lo enseñaría el mismo Cristo?[4]. ¿Quién nos librará del «intolerable yugo de la letra», que de nuevo pesa sobre nosotros? ¿Quién nos liberará de esos «misterios dogmáticos» por los que los discípulos de Cristo no han dejado de sobrecargar y desfigurar la religión?[5] ¡Misterios! «Ese término lleva en sí mismo su refutación... Esos misterios son los que no permiten jamás al común de los mortales representarse al Creador de manera conveniente; ellos son los que arrastran al espíritu a consideraciones estériles y forman un mundo que llamáis la fe»[6]. La ortodoxia luterana nos mantiene aún cautivos. ¡Viene, viene, por fin el nuevo libertador, que reencontrando y rescatando el «espíritu de Lutero», acabará su obra! Sobre las ruinas de la «religio de Christo», religión dogmática, estrecha y supersticiosa, «piadosa locura que se imagina poseer un Dios mejor» y quiere «imponerlo a todo el universo»[7], él hará resurgir la dulce y simple «religio Christi» capaz de unir a todos los hombres.

Tal ideal, que Lessing expondrá en su tragedia aún muy volteriana de

---

[1] Robert PITROU, introd. a LESSING, *Nathan le Sage* (Nathan der Weise). Aubier, 1939, p. XXXIV.

[2] «Aufklärer par antonomase»: Xavier TILLIETTE, *Spinoza préromantique;* Archivio di Filosofia, 1978, p. 220.

[3] Cf. Georges PONS, *Gotthold Ephraim Lessing et le christianisme.* Didier, 1964, p. 420.

[4] Cf. AYRAULT, t. 2, p. 403.

[5] Textos de marzo 1778, etc.

[6] *De l'origine de la Religion révelée* (1754). Este texto será citado por Karl BARTH, *Dogmatique,* tr. fr. vol. 4, t. I, 1, 1966, p. 115.

[7] *Nathan le Sage,* ed. Robert Pitrou, p. 105: «il ne faut qu'une petite cime aille se vanter que seule ellen'est pas d'extraction terrestre». [En castellano: *Natán el Sabio,* Espasa Calpe, 1985 *(ndt)*].

Natán el sabio, en 1779, no tiene en sí mismo nada de específicamente profético, al menos si no escrutamos todavía las intenciones últimas de su autor, que parece haber querido sobrepasar muy pronto, sin chocar con él, al deísmo de los *Aufklärer*. Se trata todavía del ideal de su período racionalista, en el curso del cual se esfuerza por establecer su «cristianismo de la razón», incluso intentando demostrar por argumentos racionales la idea de una Trinidad divina, al mismo tiempo que por deducir una moral universal. Lessing está entonces preocupado antes que nada «por separar mediante un foso infranqueable la historia y la metafísica»[8]. Sin duda, por esta última exigencia, tiene él por objetivo inmediato criticar la pretensión de aquellos que rehúsan cualquier clase de adhesión al cristianismo, en razón de los resultados obtenidos por la crítica histórica (o que se creía tal); pero su pensamiento lleva ya mucho más lejos: «¿cómo, pregunta, unos hechos contingentes vendrían a ser para nosotros verdades necesarias, a menos que no sean la expresión de verdades morales o religiosas que existían ya en el entendimiento humano?»[9]. Lo histórico y lo contingente no son más que «un hilo de araña»: ¿Cómo colgar de él la eternidad?[10].

En el fondo Lessing permanecerá siempre fiel a este ideal, y en un espíritu de radicalismo extremo. Pero sabe que es aún inaccesible a toda una masa humana, que no puede ser «ilustrada» de un solo golpe. Al contrario que los «neólogos», en realidad más moderados que él, pero que por su impaciencia no pueden ser sino destructores[11], lo ve destacarse en el porvenir, al término de un largo proceso histórico, que él se propone acelerar prudentemente. San Pablo, cuando explica a los Gálatas (3,24) que «la Ley sirvió de pedagogo hasta Cristo», no le es un garante suficiente, porque precisamente hay que ir llevando a los hombres a que sobrepasen y superen a Cristo. Lo mismo que Oetinger, a quien conoce bien, y más explícitamente todavía, quiere vincularse a una tradición medieval que le servirá de garan-

[8] *Sendschreiben, Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft*, 1777. Este texto será citado por Auguste SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 1901, p. 314. Y Barth hará alusión a él, *loc. cit.*, p. 21.

[9] *Sendschreiben..., ibid.* A lo que HAMANN replicará: «¿Por qué?... ¿Desde cuándo se ha hecho imposible la revelación?... La razón no ha estado en suspenso durante las edades de la fe. Sólo a un súbito sueño de la razón se debe la incredulidad contemporánea; a una infidelidad de la razón que ha hecho una pequeña revolución en su biblioteca y ha cambiado su libro de cabecera». Citado por Jean BLUM, *La vie et l'oeuvre de J. G. Hamann*, 1730-1778, Alcan, 1912, pp. 454-455.

[10] *Eine Duplik; Werke*, ed. Pedersen et von Olshausen, t. 6, pp. 208-210. Citado por A. GESCHÉ, *Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative*, en Ephemerides theologicae Lovainenses, mayo, 1975, pp. 25-26.

[11] «Yo no quiero que se conserve el agua impura, inutilizable desde hace largo tiempo; pero yo no querría que se la tire antes de saber dónde puedo encontrar el agua pura, etc.»; citado por Karl BARTH, *La théologie protestante au XIXme. siècle*, 1946, trad. Lore Jeanneret, Ginebra, 1969, p. 117.

tía. Pretende perseguirla, profundizar en ella, despojarla de sus apariencias de sueño, para darle su verdadero y definitivo sentido. Y tal es precisamente el sentido que reviste en él el viejo sueño joaquinita cuyas huellas estamos tratando de seguir[12]. Utilizando la idea de pedagogía, que era una de las grandes ideas de su siglo, puesta de moda en Alemania por los trabajos de Francke, de Wieland y sobre todo por el *Elementalburch* de Basedow, y cuya obra maestra era en Francia el *Emilio*[13], intentará explicarse en una pequeña obra titulada *La educación del género humano (Erziehung des Menschengeschlechts)*. Publicada en 1780, la obra quiso ser a la vez sabia y popular. Lo que ante todo le caracteriza y lo que le va a asegurar un prolongado éxito, es una composición recogida en pequeños párrafos y que tienen todo el aire de aforismos, pero que constituyen en realidad otros tantos pasos hacia adelante, otros tantos «momentos encadenados» en que «la frase se arranca de repente al desarrollo analítico, se retracta y se condensa en una fórmula que subyuga al espíritu en lugar de andar buscando largo tiempo su lenta adhesión»[14]. Aparece también, de vez en cuando, un tono repentinamente profético y lírico, muy diferente de un Toland o de un Reimarus, que nos haría pensar en los primeros mensajeros de la tercera edad, aunque no hubiesen sido evocados explícitamente:

> En verdad, llegará el tiempo del nuevo Evangelio, del Evangelio eterno que, incluso en los libros de la Nueva Alianza, ha sido prometido a los hombres.
>
> Quizá algunos entusiastas soñadores de los siglos XIII y XIV hayan sido ya iluminados por algunos rayos de este nuevo Evangelio eterno. Su único error fue pensar que su tiempo estaba ya cercano.
>
> Su división de la historia del mundo en tres edades no era una vana quimera. No escondían malvadas intenciones cuando decían que la Nueva Alianza debía ser considerada como anticuada, lo mismo que se hacía ya con la Antigua. Digamos, para reemplazar sus expresiones por las mías, que ellos no conocían más que un solo plan para la educación universal del género humano[15].

Admiramos este balanceo entre entusiasmo y precaución. Lessing no podía apoyarse más resueltamente en la tradición joaquinita primigenia. Pero, al mismo tiempo, prevé la ironía de los sabios de su tiempo, con una actitud condescendiente que afecta a sus propósitos. No es menos hábil

---

[12] En ocasiones, también toma a Lutero como garante, pero en un espíritu opuesto al de la Reforma, no como retrotrayendo hacia los orígenes, sino como iniciador del porvenir.

[13] X. Tilliette, *Le Christ des philosophes*, Inst. cat. de París. Fac. de filosofía, curso policopiado, 1974, p. 53.

[14] Ayrault, t. 3, p. 132; cf. p. 112.

[15] *L'éducation du genre humain*, n. 86-68. Trad. Pierre Grappin, Aubier, 1946, pp. 129-130.

para descartar la desconfianza de los creyentes, haciéndoles comprender que no hay «mala intención» por su parte en prever que la Nueva Alianza bien podría un día llegar a quedar anticuada. Cuando se conocen las violentas declaraciones de ateísmo hechas confidencialmente a Jacobi, confidencias que fueron reveladas al público un año más tarde, al siguiente día de su muerte, se comprende cuánto cinismo encerraba esa proposición tranquilizadora. Lessing recurrió en el momento oportuno a la distinción que había encontrado en Leibniz en 1772[16] para llevarla hasta su extremo: son posibles dos clases de cristianismo, una exotérica y otra esotérica. En sentido exotérico, «la educación del género humano» es obra de la «Providencia eterna», que procede por revelaciones sucesivas. En sentido esotérico, es obra inmanente de la Naturaleza, que se desarrolla lentamente. Ambas concepciones están sutilmente mezcladas: la primera conduce sin violencia a la segunda, en la exclamación que sigue un poco después:

¡Oh Providencia eterna, avanza con tu paso insensible![17]

Resaltemos también la última frase del párrafo antes citado sobre la sustitución de las «expresiones» antiguas. No es cosa de hoy el que la operación que consiste en cambiar el lenguaje, bajo una apariencia anodina, entrañe en muchos casos, o suponga ya realizado, un cambio en la mentalidad. Permanece el designio general, pero se ha producido un deslizamiento: nos encontramos trasladados a otro plano, como a otro paisaje. Comprobamos aquí en Lessing lo que ya habíamos comprobado, bajo forma menos osada, en la *Fama Fraternitatis*. Bajo el signo protector cuidadosamente mantenido del «Evangelio eterno», se coloca otro Evangelio totalmente distinto. Es un «cristianismo» (si aún puede emplearse esa palabra) que dejará tras de sí al «cristianismo sin misterios» de Toland, incluso al «cristianismo tan viejo como el mundo» de Tindall, y para el que «la religión en los límites de la razón» de Kant se queda del todo desfasada. Al menos se puede decir que, gracias a una educación sabiamente graduada, que debe prevenir todo traumatismo, «el gran relevo de las verdades históricas por las verdades eternas, de las verdades reveladas por las verdades racionales, está a punto de realizarse»[18].

Como advertirá Federico Schlegel, hay en Lessing «un entusiasmo de la razón», una «fuerza instintiva (Trieb) de la razón», fuerza de carácter «demoníaco»[19], que, por una parte, le aleja de la Aufklärung clásica y le hace tomar un lenguaje religioso, pero que, por otra parte, constituye un ácido más corrosivo.

---

[16] Cf. AYRAULT, t. 2, p. 400.

[17] *L'éducation du genre humain*, nº 91, p. 131.

[18] Xavier TILLIETTE, *loc. cit.*, p. 56.

[19] J. J. ANSTETT, *La pensée religieuse de Friedrich Schlegel*, Belles Lettres, 1941, pp. 31-32.

¿Había leído Lessing directamente alguna cosa auténtica de Joaquín? Parece que no. Quizá hasta dudó de su existencia, como lo hacía Mosheim, cuyas *Institutiones historiae eclesiasticae*, a la sazón recientes, fueron sus principales fuentes en historia. De ahí el plural que emplea de entrada: «ciertos soñadores entusiastas». Pero no desprecia en absoluto lo esencial de la doctrina. Así pues, tiene su puesto auténtico en la línea de los joaquinitas. Los antiguos «Espirituales» que se apoyaban en Joaquín son, formalmente, sus precursores. Con frecuencia se apoya en ellos, o más bien, se los apropia. Después de haber usado, porque le interesaba, la palabra «Exaltados» en un sentido aparentemente peyorativo, se apresura a rehabilitar a los que parecía haber querido denigrar: «El Exaltado» —explica— «penetra con frecuencia de una manera muy justa los secretos del porvenir». También pudiera ser que se hubiera dejado impresionar a veces por profecías, o más bien previsiones, previsiones menos antiguas, como las del sabio Jerónimo Cardan, que se fundaba sobre datos astrológicos. Cardan había dicho: «Es necesario que en el año 1800 se produzca en la ley de Cristo un tremendo cambio»[20]. Lessing ha citado este texto, como recuerda Karl Barth[21]. Otras predicciones análogas, sin relación precisa con el anuncio de un «reino del Espíritu», hacían entrar a la astrología en sus cálculos. La vía de la astrología y la de la meditación de las Escrituras, según los métodos elaborados en el monasterio de Fiore, se habrían así conjugado una vez más; y por esa doble vía quizá Lessing tuvo durante algún tiempo por próxima la perfección de la educación del género humano, tal como él la concebía. Al reprochar a los profetas medievales el haber creído que el Evangelio eterno lo tenían ya, por así decirlo, al alcance de la mano, él habría caído en la misma ilusión, esa ilusión común a todos aquellos que, de generación en generación, hacían el mismo reproche a sus predecesores.

Como quiera que sea, Lessing admira a los pregoneros del Evangelio eterno. No modifica jamás esta palabra prestigiosa que les toma prestada; no le busca, como hizo con otras, algún sinónimo falaz: le cuadra perfectamente en su ahistoricismo radical. Concede solamente que su visión del porvenir, como la que habían tenido del pasado, no fue suficientemente amplia. Quedaba aún en estos hombres de la Edad Media mucho de infantil; como su universo era estrecho, la razón estaba en ellos, lejos de haber madurado; mientras que con él, con su siglo, en las concepciones de sus élites si no ya en sus realizaciones, la humanidad «ilustrada» se acerca ya a la edad adulta[22]. En su misma osadía, conservaban más o menos la vieja

[20] «Necesse est anno millesimo octingesimo magnam mutationem futuram esse in Christi lege». En LESSING, *Werke*, t. 4, p. 250.

[21] *La théologie protestante au XIXme. siècle*, p. 119.

[22] Esta palabra de «adulto» será pronunciada, ya se sabe, por Kant, en 1784, en su artículo *Was ist Aufklärung?*, que contiene aquella famosa declaración: «Por la Aufklärung el hombre sale de su minoría de edad...». La idea está claramente en Lessing: sus contemporáneos son, ya

idea bíblica de Dios, en su particularidad y en sus antropomorfismos; aún no podían elevarse a través de ella hasta el «verdadero concepto trascendental de lo único», que se ha convertido ahora en «el fundamento de toda la teología natural»[23]. Lessing toma, pues, su pensamiento de destellos demasiado vacilantes, para afirmarlo, completarlo y profundizarlo. Transforma su sueño en anticipación refleja:

> ...Pero ellos precipitaron el plan. Creyeron que sus contemporáneos, que apenas habían salido todavía de la infancia, sin preparación, sin haber sido elevados a la luz, podían de golpe llegar a ser hombres dignos de conocer lo que ellos llamaban la tercera edad.
>
> Sólo por eso son soñadores. A menudo el soñador penetra con su mirada el misterio del porvenir, pero no sabe esperar. Desea que ese porvenir llegue cuanto antes. Una meta para la que la Naturaleza se concede miles de años, la quiere ver alcanzada en un instante.
>
> En efecto, ¿qué ganaría él, si ese gran bien que entrevé no se realizase durante los días de su vida? ¿Podrá él regresar (para verlo)? ¿Cree acaso en un retorno? ¡Resulta curioso que justamente esta clase de sueño no llega nunca a estar de moda entre los soñadores![24]

Cuán débil es la explicación aducida. Digamos también que es muy pobre el análisis y que denota un gran desconocimiento de los datos históricos. Teniéndose muy en serio como «adulto», Lessing no puede dejar de expresar otra vez su indulgente desprecio por esos soñadores a los que acaba de exaltar. Dejemos la queja moral de egoísmo, que tiene algo de infantil. Quedémonos con el pensamiento de fondo. Nuestro educador no solamente critica, en estos soñadores medievales, su delirio de una impaciencia relativa a la duración de la espera; rechaza también la idea de intervenciones divinas, de revelaciones sucesivas o de efusiones del Espíritu de inteligencia que escalona el curso de la historia dividiéndola en una serie de edades distintas; él la reemplaza por la idea de un lento proceso inmanente a la «naturaleza», es decir, a la humanidad. No menciona al Espíritu Santo; habla sólo de «Providencia». Pero esta vaga palabra ha perdido su resonancia cristiana; en el fondo, no es ni siquiera deísta. Con un lenguaje religioso, incluso nimbado de misticismo, Lessing aporta su contribución,

---

por fin, al menos en principio «hombres». Más tarde habrá que reconsiderar y el verdadero adulto solamente será el «hombre nuevo». En un sentido derivado, se puede decir que «el privilegio de la edad adulta permanece, en su mayor parte, como herencia», poco envidiable, «de los filósofos de las luces»: Claude BRUAIRE, *Une éthique pour la médicine*, Fayard, 1978, p. 73. Sobre la diferencia de posiciones de Lessing y de Kant frente al cristianismo: Ayrault, t. 2, p. 569.

[23] *L'éducation du genre humain*, nº 14; trad. Grappin, p. 95. Cf. G. PONS, *op. cit.*, pp. 376-378, 386, 399, 402-403.

[24] *L'éducation...* nº 89-91, pp. 130-131.

una de las más importantes, a la gran ideología que se desarrolla en su siglo y que seguirá en el siglo siguiente: la creencia unilateral en «los progresos del espíritu humano», en su «perfectibilidad indefinida». Estas palabras son de Condorcet, que llegará a decir, en un movimiento de entusiasmo análogo a los de la *Educación:* «Llegará, sí; llegará ese momento en que el sol no alumbrará más que a hombres libres, que no reconozcan a otro guía que no sea su razón»[25]. Se trata en ambos casos del mismo lenguaje extático en la exposición del sueño renovado en el anuncio y, por decirlo así, en la promulgación anticipada del «reino de la Razón».

Hay, sin embargo, algunas diferencias. La libertad soñada por Condorcet es, sin duda, mucho más que la liberación del hombre respecto a una divinidad «exterior»; liberación que Lessing no juzga incompatible con el determinismo más estricto[26]. Pero, sobre todo, procediendo menos por exclusiones que por absorciones, él no querría dejar que se pierda nada de la herencia humana, aunque lo transforme. No acepta mantenerse en el interior de la fe cristiana, o de las solas perspectivas cristianas. Los que antiguamente esperaban la manifestación del Evangelio eterno, creían mantenerse en ellas. Pero él no rechaza el cristianismo a la manera brutal de los impíos que querrían «aplastar al infame». No quiere nada de esa «libertad berlinesa» que «se reduce a despachar todas las tonterías imaginables contra la religión; es ésa una libertad de la que un hombre honrado no podría usar sin enrojecer de vergüenza»[27]. Está presto a admitir que, bajo su forma joánica, que es la que expresa mejor su esencia, el cristianismo podrá sobrevivir indefinidamente, al margen de la gran evolución humana, para el bien de tantos hombres —y siempre abundarán— que «creen tener necesidad de un mediador entre ellos y la divinidad». Por otra parte, extiende su simpática curiosidad a todas las religiones, consideradas como etapas; no las obliga a confrontarse, permite que se pongan de acuerdo, como hacían de buen grado algunos Renacentistas, y recientemente Jerónimo Cardan. Más bien las ve concurrir, cada una en su tiempo y su circunstancia, al progreso de la humanidad hacia la «luz». Con muchos de sus contemporáneos, fascinados por el Zend-Avesta (que acababa de descubrir y traducir Anquetil-Duperron (1771), elogia la religión de los antiguos persas; y no menos, la llegada del cristianismo, aunque no sea comprendido como un corte, como una novedad radical, marca para él el momento decisivo[28]. El Evangelio eterno es el cristianismo perfecto, el cristianismo

[25] *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* 1794: dixième période. No entra en el cuadro de nuestro estudio considerar las doctrinas del progreso que no tienen ninguna relación apreciable con el joaquinismo.

[26] Lo que le permite, una vez más, llamarse «luterano honrado» al profesar el «libre arbitrio».

[27] Carta al racionalista berlinés Nicolaï, 25 agosto 1769.

[28] Cf. G. PONS, *op. cit.,* pp. 381 y 445.

en su esencia intemporal, la única religión plenamente conforme a la naturaleza humana. Consiste «en amar la virtud por sí misma», en «hacer el bien porque es el bien», y, después de todo, está inscrito en el fondo del hombre. Solamente que, para llegar a él de una manera efectiva, a partir de la condición presente, el hombre va a necesitar una duración tan larga que puede decirse eterna...

No se nos muestra aquí Lessing menos ambicioso que lo será Kant. Pero pretende ser, a su manera, más realista. Por eso amplía aún su sueño (si bien él ya no es «niño», sino es un «exaltado», es todavía y conscientemente «un soñador»). Siguiendo a Van Helmont, a Dom Deschamps, a Carlos Bonnet, cuya *Palingenesia filosófica* (1769)[29] lee una y otra vez, como Lavater, Carlos de Hesse, Hemsterhuis y otros, apela a la metempsicosis, una metempsicosis ascendente. Ya en el texto que hemos citado más arriba hacía una rápida, aunque clara, alusión a ella; y no era la primera[30]. Vuelve sobre el tema largamente al final de la *Educación*. Pregunta: «¿Por qué un mismo hombre no podría reaparecer varias veces en este mundo? ¿Parece esta hipótesis tan ridícula porque es la más antigua? ¿Por qué el espíritu humano, antes de ser distraído y debilitado por los sofismas de la Escuela[31], tuvo la idea de recurrir a ella enseguida?... ¿Por qué no he de volver yo a la tierra todas las veces que esté en disposición de adquirir nuevos conocimientos o nuevas capacidades...?»[32]. Quizá hay que reconocer en esto, además de las que se acaban de señalar, una influencia de Oetinger, que estaba de acuerdo —según se ha visto— «con numerosos períodos o eternidades». Lessing no se acuerda ya de que acaba de criticar el egoísmo de los antiguos soñadores, deseosos de tomar parte en la perfección y en las alegrías de la tercera edad, que ellos anunciaban. Si «el paso insensible» de la Providencia debía tardar todavía en «alcanzar su meta», se consuela de esa tardanza pensando que, no obstante, él estará individualmente presente, cuando sobrevenga el gran día de la plena y pura luz, gracias a una de sus reencarnaciones[33]. Pero, más que sonreírnos de tanto ilogismo y de tanta imaginación, ¿por qué no le concederíamos el mérito de un ilogismo y

---

[29] Aún la releía en julio de 1780. «¿Quién podrá medir la influencia de un Charles Bonnet?». VIATTE, t. 1, p. 41.

[30] G. Pons cita un texto análogo de 1778; Lessing «sospecha que desconcertará a muchos de sus lectores, y por eso procede a fuerza de preguntas», p. 407.

[31] Notemos de paso ese rasgo de primitivismo optimista que hace pensar en Rousseau, en Herder, en los primeros tradicionalistas (o incluso en Joaquín), más bien que en las burlas de los racionalistas de entonces dirigidas a la Escolástica.

[32] *L'éducation...*, nº 93-95, p. 113.

[33] Espinosa le habría precedido, si hay que creer una proposición de 1675 atribuida a Leibniz por Tschirnhaus: «Putat nos morientes... ea tantum retinere quae habemus cognitione quam ille vocat intuitivam... Credit quamdam transmigrationis pythagoricae speciem (palabra ilegible) mentes ire de corpore in corpus». Cf. X. TILLIETTE, *Spinoza devant le Christ*, Gregorianum, 1977, pp. 221-236.

de una imaginación menos aventurera que aquellos de los que hemos sido testigos nosotros desde entonces? El, al menos, no ha soñado con una humanidad perfecta y bienaventurada gracias al sacrificio exigido sin compensación de todas las generaciones humanas precedentes.

Como hacía Oetinger, Lessing mezcla también las concepciones cosmológicas orientales, acomodándolas a sus propósitos, con el historicismo progresivo de Joaquín de Fiore. En verdad, la idea de la metempsicosis, ni en sus formas antiguas, ni en esta nueva versión, recuerda para nada al joaquinismo. No podríamos emitir un juicio negativo tan absoluto, a propósito de esta «Iglesia invisible» que Lessing quiso algún tiempo promover inspirándose menos en la eclesiología luterana que en la francmasonería, o más precisamente, a propósito de esa Iglesia escondida, semivisible, esotérica, que debía ser la misma masonería, remedio para la división de los hombres, sustituto de una Iglesia cristiana irremediablemente desgarrada, y sobre todo incapaz de modernizarse y de «humanizarse». Porque tal fue, a partir de una fecha difícil de precisar, su verdadero pensamiento. «Cuando un masón habla de la Iglesia invisible, piensa en la Masonería»[34]. Lessing era francmasón, iniciado hacia 1770 en la logia de «Las tres Rosas». En uno de sus «Diálogos masónicos», *Ernst und Falk*, este último dice a su amigo: «Y ¿si estos hombres no viviesen siempre en una dispersión inoperante?, ¿ni siempre en una Iglesia (puramente) invisible?». La insinuación logra su efecto; al término de sus tres conversaciones «ha brillado la chispa, Ernst partió y se hizo francmasón»[35]. Recordemos a los primeros Rosa-Cruz buscándose un antepasado en el personaje de un viejo monje, de quien sacaban algunos rasgos de la leyenda de Fiore, para sustituir en común la religión de Cristo por una religión del Espíritu. Mixtificación, sin duda: pero un instinto perspicaz había hecho escoger este símbolo. Este Espíritu separado de Cristo, revelador de los secretos más profundos, ¿qué podría aportar a esos hombres que, juzgándola muerta, no querían ya la religión de Cristo, sino una religión del espíritu del hombre, una religión de *su* razón, nimbada de un halo místico?[36] Tal fue el ideal corriente de una parte al menos de la masonería, que se extendió en el siglo XVIII; tal fue la religión de las «*Luces*». Lessing ha captado sus rayos. Llevándole por sí mismo a su término, él ha conferido a este ideal un nuevo atractivo, presentándole

---

[34] Jacques D'HONDT, *Hegel secret*, PUF, 1968, pp. 270-271 y 327. Nótese que el traductor francés de *Nathan le Sage* fue el francmasón Bonneville, autor de un *Esprit des religions*, en el que comenta el evangelio de San Juan; en otra obra, *La Bouche de fer*, definía así la palabra *Iglesia:* «palabra griega, sinónima de Logia, de Asamblea, de Asociación, de Federación»: *ibid.*, pp. 327 y 332.

[35] Ed. Grappin, Aubier, 1946, p. 85.

[36] Adversario implacable y perspicaz de Lessing, HAMANN ha notado que si él se interesaba tanto por los misterios antiguos era porque «todos ellos concernían a los atributos de las divinidades mitológicas en el más antiguo de los pecados, la idolatría en sí misma». Citado por Jean BLUM, *op. cit.*, p. 459.

como la meta, conseguida ya por un grupo selecto, de un proceso análogo a aquel que, desde hacía seis siglos, había fascinado a tantos profetas e hijos de profetas: el reino del Espíritu, la edad de la Inteligencia, el último estado dotado siempre del prestigioso nombre de *Evangelio eterno.*

En las confidencias que hizo a Jacobi en julio de 1780[37], Lessing en alusión al *Prometeo* de Goethe, rebelado contra Zeus, se había declarado hijo de Prometeo y discípulo integral de Spinoza. El spinozismo, que constituía el fondo de su doctrina, habría sido modificado sólo superficialmente, o en sus modalidades, por una visión dinámica y optimista de la historia, a la que han podido concurrir más directamente los *Nuevos ensayos* de Leibniz, publicados tardíamente[38]. Para Lessing la educación divina seguramente no es más que «una figura de estilo... No hay más que una constante y sola teofanía que se confunde con una humanidad en marcha hacia el reino de la razón y de la moralidad pura». ¿Se sigue de aquí que su Dios sea exactamente el Dios de Spinoza? Su idea del desarrollo histórico ¿no se ha reflejado sobre su idea de la divinidad?[39]. En todo caso se le puede llamar más spinozista que Spinoza, en el sentido de que él espera un día, por lejano que sea, en que todos los hombres serán razonables, es decir, spinozistas. «¿Para qué sirven esas verdades "históricas" que, como la resurrección de Cristo, confirman la fe? Para nada. Más exactamente: han servido, han tenido su tiempo, y —en su tiempo— han estimulado la razón. Pero ahora no son más que cenizas o pergaminos marchitos... Ya se puede quitar el andamio, la casa está hecha. En adelante, la verdad se ilumina a sí misma...»[40]. Todos los hombres se darán cuenta de esto algún día. A pesar de que este hábil educador haya revestido su pensamiento con una fabula-

---

[37] Cf. F. H. Jacobi, *Lettres à Moïse Mendelssohn* (1785), traducidas en *Oeuvres philosophiques*, de F. H. Jacobi, por J. J. Anstett, Aubier, 1946; especialmente, pp. 98-146.

[38] Cf. Victor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et in l'histoire de spinozisme.* Alcan, 1893, p. 239. «Todo lo que sucede, en la humanidad como en la naturaleza, expresando necesariamente a Dios, constituye un orden, no un orden inmóvil y abstracto, sino un orden móvil y viviente. Todo lo que se produce está sometido a una ley de desarrollo. Esta idea del desarrollo, a la que apelaba el espinosismo sin reconocerla enteramente, acababa de aparecer brillantemente en el pensamiento alemán con los *Nouveaux Essais* de Leibniz, conocidos poco después. Estaba estrechamente ligada a una concepción determinista de las cosas, al principio de continuidad y a la idea de un fin moral del universo. Lessing se la apropia y, rigurosamente, deduce de ella todas sus consecuencias...».

Análisis histórico exacto, nos parece, pero que habría que colocar en una perspectiva más ancha.

[39] Cf. Leonard P. Wessel, *G. E. Lessings' Theologie, a reinterpretation,* Mouton, La Haya-París, 1977, pp. 225-232. El autor estima también que los ensayos de Lessing son tentativas brillantes, pero fragmentarias y contradictorias.

[40] X .Tilliette, *Foi et savoir dans le conflit des autorités.* Les Ét. philosophiques, 1977, pp. 165-166. Cf. 164: Lessing ya había seguido a Spinoza, «également à pas feutrés, dans sa critique de la Bible». Publicando los fragmentos de Reimarus «on a quelque peine à admettre qu'il ait agi innocement». (Id).

ción suavizante, parece extraño que sus contemporáneos, que no eran tontos, se hayan dejado confundir por él hasta el final. ¿No decía él claramente en el prefacio de su libro: «El autor se ha situado en la cima de una montaña, pero no pretende apartar de su camino al viajero?»[41]. Un fragmento póstumo, titulado «Hipótesis nueva sobre los evangelistas», que debía servir de prefacio a una nueva obra, muestra a los evangelistas como hombres superiores, análogos a los francmasones, adaptándose a lo que sus contemporáneos podrían entender[42]. Federico Schlegel lo ha dicho claramente: bajo la elegancia del lenguaje y las apariencias de una indulgente ironía, Lessing «era uno de esos espíritus revolucionarios que, de cualquier lado que se vuelvan en el campo de las opiniones, siembran por lo regular, con la fuerza de un producto químico, los más violentos fermentos y las sacudidas más fuertes». «En teología, como en la escena o en la crítica, no solamente ha hecho época, sino que ha producido por sí mismo, o al menos ha hecho surgir de forma extraordinaria, una "*revolución*" general y durable»[43]. Si difieren en el juicio de valor, admiradores y adversarios están de acuerdo. Hamann, en 1784, pregunta a Jacobi: «¿Qué piensa usted del honor y de la sinceridad de este hombre en todo el asunto de los *Fragmentos* (de Reimarus)?»; denuncia «la filosofía y la filología hipócritas» de aquel que ha querido levantar contra la religión de Jesucristo un «Tercer Evangelio»[44]. Y Enrique Heine celebrará en Lessing «el orgullo y la alegría» de todo alemán. Imitando el tono entusiasta que había adoptado su héroe, escribirá: «Sí, ¡vendrá ciertamente el tercer libertador, que acabará lo que Lutero ha comenzado y lo que ha proseguido Lessing! ¡Vendrá el tercer libertador!»[45].

En un tono que no es ni de indignación ni de entusiasmo, sino el de un historiador de las ideas, Ernst Cassirer nos da el mismo diagnóstico. Llega a la conclusión de que «Lessing ha sido desde el principio el gran *racionalista* que ha permanecido siéndolo hasta el final; sólo que ha sustituido a la concepción analítica de la razón por su concepción sintética, a la visión estática por una visión dinámica»[46]. Eso mismo constata Ernst Bloch, que subraya en dos palabras, en virtud de su marxismo, lo que tiene por un progreso definitivo y lo que estima aún incompleto:

> (Lessing) introduce la teoría joaquinita de los grados en el pensamiento racionalista y tolerante del siglo XVIII. El «libro elemental» del

[41] Grappin, p. 89.

[42] Grappin, pp. 21-22.

[43] *Ueber Lessing*, citado por AYRAULT, t. 1, pp. 167-168; t. 3, p. 108.

[44] Cf. Jean BLUM, pp. 453 y 463.

[45] *De l'Allemagne*, 1833, t. 1 (ed. de 1874), p. 105; p. 110: «Lessing no fue sino el profeta que, habiendo comprendido el segundo testamento, anunció el tercero...».

[46] *La philosophie des Lumières*, Fayard, 1970, p. 204.

> cristianismo comienza a ser estudiado, se ve nacer una especie de *metarreligión* fundada sobre la razón... La época patriarcal era la oruga, la época de la Iglesia era el capullo de la razón; y ahora se saluda a la mariposa en la Revolución *burguesa*[47].

A pesar de una peligrosa alteración de la experiencia cristiana, la espera de un reino del Espíritu constituía aún una historia de la salvación. Lo seguía siendo aun cuando, al cambiar la significación de la palabra «salvación», tendiera a confundirse con la simple esperanza de la cultura humana. Georges Pons[48] dice que Lessing ha sustituido esa esperanza «por una historia del pensamiento religioso». Digamos mejor o con mayor precisión que la historia ha venido a ser, para él, la revelación misma. En adelante, ésta no es más que «la liberación sucesiva de las posibilidades propias e inherentes a la humanidad histórica»[49]. Pero gracias al acrecentamiento de posibilidades debido a la metempsicosis, el individuo, cualquiera que sea el momento en que él haya entrado en la existencia, podrá recoger en un futuro los frutos de un progreso que él había ignorado antes. Así queda asegurada, en el decurso de los tiempos, la obtención de una cierta manera (un sucedáneo) de eternidad[50]. En un grito de triunfo, con el autor de la *Educación del género humano*, él puede exclamar: «¿No está en mí toda la eternidad?»[51].

Ciertamente estamos muy lejos de Joaquín. Pero no es menos real el lazo que une (aunque bastardo) al profeta medieval con el protagonista de las «Luces». Y ese lazo se va a prolongar con otros a lo largo de los siglos XIX y XX.

En la *Educación del género humano*, ha escrito Cassirer[52], lo religioso se reconcilia con lo histórico, que de este modo es reconocido como un factor necesario, un momento indispensable de lo religioso. El pensamiento de Lessing no se extiende al mundo histórico en cuanto tal. No duda de que el dedo de la Providencia lo haya dispuesto todo hasta en su menor detalle, pero no se permite por ello levantar el velo de esos misterios. Para que este

---

[47] *Héritage de ce temps;* trad. Lacoste, Payot, 1978, p. 126. Es nuestro el subrayado de las dos palabras.

[48] *Op. cit.*, pp. 381 y 433-435. Cf. *L'Éducation*, nº 84 y 90; pp. 128-131.

[49] Karl BARTH, *op. cit.*, p. 132.

[50] Cf. Gérard RAULET, *L'idée d'éducation dans les Lumières allemandes*, APH, por aparecer en 1979: «Lessing realizó aquí incontestablemente una revolución teológica y escatológica capital. La tradición cristiana afirmaba, con San Agustín, que la eternidad es "incomparable" con el tiempo. Por ese retorno infinito a lo temporal Lessing secularizó la eternidad, eternizó el tiempo».

[51] «Ist nicht die ganze Ewigkeit mein»? Ed. citada, p. 134. P. Grappin traduce: «Nái-je pas devant moi toute l'éternité?». Preferimos la vieja traducción de Rodrigues (1838), más literal y más enérgica. Es la última palabra de *l'Éducation* (nº 100).

[52] *Op. cit.*, pp. 234-235.

paso decisivo se dé, habrá que esperar a Herder. «Para quien la tome en su totalidad, su obra es incomparable. No conoce ni anticipación ni preparación en la cultura de la época. Parece llovida del cielo, parida por la nada. Brota de una visión de la historia que no tiene igual ni en pureza ni en perfección... Rompe definitivamente con las estrecheces del pensamiento analítico, etc.». Aunque hubiese que tomar al pie de la letra este panegírico, sin discutir ese supuesto milagro de una obra que no debe nada a su tiempo, nosotros podríamos sentirnos bien fundados para encontrar un lazo real entre la obra de Herder y el movimiento profético iniciado por Joaquín de Fiore.

Seis años antes del resonante opúsculo de Lessing, había aparecido en Alemania otro parecido. El autor era un joven pastor luterano, antiguo alumno de Kant pero poco satisfecho de su maestro, Juan Godofredo Herder (1744-1803). Reaccionaba contra el deísmo racionalista de su tiempo. *Una filosofía de la historia más para la formación espiritual de la humanidad*[53] (1774), era un Anti-Voltaire o un Anti-Federico. Era también un poco un Anti-Lessing. Herder explicará diez años más tarde que él había querido trazar con él «un pequeño sendero que había permanecido oculto y que sin embargo podía abrir un nuevo camino a las ideas»[54]. La tesis que sostenía era la de una formación espiritual del género humano por el Dios personal, su creador, que se había revelado en el curso de la historia y cuyas intervenciones estaban consignadas en la Biblia. Completó su demostración a partir del año siguiente con *Esclarecimientos sobre el Nuevo Testamento*, que mostraban en la revelación judeocristiana la fuente de los progresos de la razón «que había permanecido por todas partes adormecida». Había hecho admirar a sus lectores en *El más antiguo documento del género humano* (1774), cómo Dios «enseña por imágenes, cosas y sucesos, por la naturaleza entera; y ¡con qué fuerza de penetración!». Su intención sincera era «escribir para la gloria de Dios»[55]. Pero si bien tenía ya alguna erudición, le faltaba —le faltará siempre— capacidad de crítica[56]. Más poeta que lógico, su antirracionalismo ostentoso provenía más de un abandono al sentimentalismo que de convicciones precisas y de su tendencia al sincre-

---

[53] *Auch eine Philosophie der Geschichte zur der Menschheit.* M. Max Rouché traduce, para acusar mejor el punto polémico: «Une autre philosophie de l'histoire», o también «Voilà une philosophie de l'histoire».

[54] Prólogo de las *Idées*. Trad. Émile Tandel, t. I, 1861, p. 7.

[55] AYRAULT, t. 2, p. 462.

[56] No se le puede reprochar a Herder el que dependa de los conocimientos históricos de su tiempo, de creer —por ejemplo— que «el gran Lama de las montañas» es sin duda «un pariente lejano del Lama de las orillas del Tíber». (*Idées*, 1, 17, cap. 2; trad. Tandel, t. 3º, p. 184), aunque puede haber algún prejuicio por alguna razón; pero la falta de crítica se manifiesta cuando toma al Hinduismo por una de las «sectas de Fo» (= de Buda): 1, 11, cap. 4; Tabdel, t. 2, p. 219.

tismo que no se avenía con una metafísica medianamente firme[57]. Así, desde el principio, su pensamiento evidenciaba una contradicción latente. Le era muy incómodo conciliar la fe en una trascendencia absoluta del cristianismo histórico, con otras tres ideas que parecían muy queridas al autor y que no cesaron de acentuarse en su obra: la idea de un desarrollo de la naturaleza humana análogo al de todas las naturalezas vivas y aún de todo el cosmos; la idea de la fuerte relatividad de todas las culturas, irreductibles las unas a las otras; por fin, la idea de una perfectibilidad que debía desembocar en el triunfo universal de la pura razón. ¿De qué manera, por ejemplo, el brillante ensayo *Sobre el espíritu de la poesía hebraica* (1782-1783), en el que Herder invita a sus lectores a gustar esta poesía como un fenómeno específicamente judío, le permite a él considerarla como portadora de una revelación con destino universal? O también, si los *Esclarecimientos* rechazaban el «juego» que consiste en «oponer la razón a la revelación y utilizarla como un instrumento autónomo», recordando que sin la revelación, lenta educadora, esta razón no sería nada, este argumento ¿no podría ser invertido? Lessing no habría encontrado ninguna dificultad en «hacer servir para el triunfo de las "verdades de razón" aquello mismo que para Herder no había sido en principio más que una manera de humillar a la razón»[58], y vamos a ver que el propio Herder terminará por ahí, sin darse cuenta de estarse negando a sí mismo.

Como se ve, tan frágil equilibrio no podía dejar de romperse. Y este es el espectáculo a que se asiste leyendo la gran encuesta histórico-cósmica[59] perseguida por Herder en las cuatro partes de lo que será su obra principal: *Ideas para servir a la filosofía de la historia de la humanidad (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit)*. Las publica en 1784, 1785, 1787 y 1791 respectivamente.

El prólogo ya nos lo advierte: «Que nadie se confunda si yo empleo algunas veces el nombre de Naturaleza personificándolo. La naturaleza no es un ser en sí misma; pero *Dios es todo en sus obras;* así, al no poder presentar siempre este nombre sagrado en toda su santidad... no he querido abusar de él por un uso demasiado frecuente». El lector podrá sustituir, si quiere, esos nombres de *todopoderoso, bondad y sabiduría;* «que nombre

---

[57] Eso observa el barón de ECKSTEIN en la Catholique, t. 7, comparando a Herder con Vico: Más poético, más vasto y más brillante, Herder le parecía menos profundo; falto de crítica, su erudición es «inmensa pero sin método»; «no ha podido conciliar la revelación con la perfectibilidad». Citado por Henri TRONCHON, *La fortune intellectuelle de Herder en France,* Rieder, 1920, 552-553.

[58] AYRAULT, t. 2, p. 461.

[59] Para Herder, «no es solamente la religión unida a la moral, son todos los fenómenos naturales y humanos de la historia los que caen bajo la ley del progreso y se vuelven inteligibles por su dinamismo». Martial GUEROULT, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte,* t. 1, Belles Lettres, 1930, pp. 15-18.

en su alma al Ser invisible que ninguna lengua terrestre consigue expresar»[60]. En el libro noveno dirá: «el Creador, en su paternal sabiduría, ha trazado los caminos» que recorrerá la especie humana en su desarrollo[61]. Estos textos no se apartan del lenguaje adoptado en el ensayo de 1774, en el que las palabras alternadas de «naturaleza» y de «creación» remitían explícitamente al «Creador». Y sin embargo, ya se manifiesta en ellas el deísmo del siglo, más que un teísmo verdaderamente cristiano. Desde el libro primero, por lo demás, Herder habla de la «Naturaleza creadora»[62]. En el libro undécimo, exclama: «¡Naturaleza!, ¡oh tú, madre de todas las cosas!». Y en el libro duodécimo se refugia en la ambigüedad para decirnos que el historiador debe ser imparcial, «semejante al creador de la raza humana o al genio de la tierra»[63]. Bajo la creciente influencia de Spinoza, a quien habría querido traer a un sentido cristiano, intentando probar contra la interpretación corriente que él no era ni ateo ni panteísta, se separa poco a poco de Hamann, a quien había mantenido primeramente en una cierta ortodoxia. A pesar de una simpatía real, el entendimiento entre los dos no había sido nunca profundo. En 1766, Herder había escrito a su amigo: «Estamos siempre en razón inversa, somos dos fuerzas contrarias»[64]. Este acabó por comprender de modo completamente distinto a aquél, sin equívoco posible, la doble revelación del Verbo en la naturaleza y en la historia, que ambos querían mantener. Hamann, fiel a la gran tradición cristiana iluminada antiguamente por San Buenaventura, explicaba que la Biblia proporcionaba la clave del problema[65]. Herder, intentando comentar el Génesis en un sentido filosófico, se orientaba en la dirección opuesta. Pero aún le faltaba tiempo para comprender, como dice Max Rouché[66], que «no es posible hacer reinar sobre la historia al Dios de la Biblia», desde el momento que se pretende «hacer reinar sobre la Naturaleza al Dios de Spinoza».

Para 1787 su evolución está esencialmente acabada. Después de haber rechazado «al dios monstruoso» concebido por un Spinoza «blasfemo y sacrílego», y el sistema fatalista tal como lo había entendido Bayle y tal como se le interpretaba comúnmente entonces, Herder se apega, hacia 1778, a un Spinoza entendido de modo diferente, más o menos cristiani-

[60] Trad. Émile Tandel, t. 1, París-Bruselas-Leipzig, 1861, pp. 16-17.

[61] *Idées,* l. 9, cap. 1. Tandel, t. 2, p. 79.

[62] L. 1, cap. 2. Tandel, t. 1, p. 29.

[63] L. 11, c. 5 y l. 12, c. 6. Tandel, t. 2, pp. 232 y 290.

[64] Citado por J. Blum, *op. cit.*, p. 279.

[65] Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *La gloire et la Croix,* t. II, 2, Aubier, 1972, pp. 129-165. [*Gloria,* t. 3, *Estilos laicales,* Ed. Encuentro, Madrid 1986, pp. 245-280 *(ndt)*]. AYRAULT, t. 2, pp. 465-474 y 522-527.

[66] *La philosophie de l'histoire de Herder.* Belles Lettres, 1940, p. 333. El autor traza con claridad las etapas de una evolución que no aparece siempre con nitidez en los textos, frecuentemente oratorios o líricos de las *Idées.*

zado, cuya moral le parece coincidir con la del Evangelio y al que declara «más divino aún que San Juan». ¿No había afirmado el joven Goethe desde 1774 que «este hombre extraordinario» era «Christianissimus»?). Luego, por un verdadero «cambio escénico» llegó en 1787, en sus *Diálogos sobre Dios*, a glorificar sin reservas a otro Spinoza, que tampoco era muy auténtico, pero a quien no se podía tomar de otro modo como a un discípulo de Jesús, esperando proclamar su «canonización» en un poema de Navidad de 1794 y declararle en 1798 «sin ninguna duda más divino aún que San Juan». Spinoza, muerto demasiado pronto, quedó demasiado dependiente de la física cartesiana en la formulación de su sistema. Tiene necesidad de un intérprete que, en el espíritu del *Sturm und Drang*, ayude a descubrir en su plenitud su admirable idea de la Naturaleza por debajo de sus abstracciones. Y entonces ¡qué vida! «¡Qué infinitud brota de esta fuente siempre nueva, siempre joven, de la divina Belleza!». ¡Qué fuerza perpetua, infatigable! ¡Qué maravillosa Necesidad, realizando todo lo posible, comunicando sin fin por la suprema existencia, en la alegría de existir, el don supremo que es la existencia! En esta Naturaleza universal, todo es orden, ligazón, articulación, todo es vivo, la misma muerte no es más que la prisa por partir de todo aquello que no puede permanecer: una ola de existencia a la caza de otra; y las fuerzas entremezcladas se relevan y renuevan sin cesar...[67]

En lo sucesivo, el autor de las *Ideas* hablará todavía de «divinidad», de «armonía divina», etc., pero será para celebrar las leyes que gobiernan a la vez al cosmos físico y al cosmos humano: «La ley que conserva el sistema del mundo, que forma cada cristal, cada gusano de la tierra, cada copo de nieve, ha formado y conservado a mis semejantes; mientras haya hombres, aparecerá por sí misma como fundamento de sus progresos y de su duración... Guiado por ese hilo, recorro sin temor el laberinto de la historia y por todas partes reconozco una armonía divina...»[68]. En todas partes existe «una ley fundamental de la naturaleza», ya se trate de los astros, de los animales o de las civilizaciones; ya se trate de «componer un ser con otros muchos seres, o de aplastar por la rueda de la creación, siempre móvil y destructora, a multitudes de organizaciones diversas; destrucción de la que saldrán otros creadores menos numerosos pero más nobles». «Algunas generaciones se hunden en el olvido, pero el "todo" inmortal sobrevive a la descomposición de las partes, y aprende el bien incluso por el mal»[69]. El progreso de la revelación, que ahora ya no es otro que el camino de la

---

[67] Xavier TILLIETTE, *Spinoza préromantique, loc. cit.*, pp. 220-221 y 224-226, describiendo la evolución de los juicios de Herder sobre Espinosa y resumiendo el 4º de los *Dialogues sur Dieu.*

[68] *Idées*, l. 15, c. 5, t. 3º; 1874, p. 121. Cf. l. 15, introd., pp. 73-74.

[69] *Idées*, l. 10, c. 2; t. 2, p. 138. L. 15, c. 2; t. 3º, p. 91. «La historia universal es una palingenesia que se metamorfosea y rejuvenece a cada gran época nueva»: trad. Rouché, p. 51.

humanidad, se ha convertido en una ley cósmica. Herder resume a los teóricos del progreso; y aún los sobrepasa por la amplitud de su concepción. Difiere de ellos solamente porque rechaza siempre un universalismo abstracto, en favor de las singularidades étnicas, de aquello que llama «el genio de los pueblos»[70]. Heine dirá que «miraba a toda la humanidad como a un arpa en mano de un gran maestro; cada pueblo la parecía una cuerda particular de ese instrumento y comprendía la armonía universal que resultaba de esos acordes diferentes»[71].

En esta marcha desigual, pero progresiva, en esta «cadena de la cultura humana... que se compone de una serie de curvas desiguales y quebradas»[72], no hay lugar para hacerse cuestiones con «el milagro judío»[73] o el «milagro cristiano» o el «milagro griego». «La divinidad ha venido en nuestra ayuda dándonos la razón, la industria, las facultades: no esperemos de ella nada más. (Al crearle, le dijo al hombre): Tú encontrarás tu apoyo en esas leyes santas y eternas que yo he impuesto al universo»[74]. Jesús fue sin duda un ser excepcional, su pensamiento «se elevó por encima de las alturas donde planean las quimeras terrestres», ha reunido todos los presentimientos anteriores «en el símbolo de un reino ideal». Pero bien pronto se alejaron sus discípulos de su espíritu lanzándose a discusiones infinitas «en torno a estas tres inocentes palabras: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo». Nos hemos perdido en vanas especulaciones, más allá de la esfera de la razón humana, nos hemos inventado misterios y pronto todo el sistema entero de las doctrinas se transformó en misterio». Las decisiones de los concilios, de los que Herder traza un cuadro sombrío, fueron «un ultraje vergonzoso *al sentido común*[75]. Y fue aún peor la continuación. Sin ser para nada su inventor, Herder ha contribuido poderosamente a extender la leyenda de las tinieblas de la Edad Media, y algunas de sus descripciones son de un romanticismo macabro[76]. Pero la humanidad se ha liberado ya de ese mal paso.

«La revelación permanente, que constituye la naturaleza», según Herder, ha terminado por hacer no sólo inútil, sino impensable, la revelación histórica, que había querido defender en principio. «No es una casualidad el

---

[70] L. 11, c. 5; t. 2, p. 231, etc.

[71] *De l'Allemagne,* 1833, t. 1; ed. de 1874, p. 259.

[72] L. 15, c. 3, n. 4; t. 3º, p. 98.

[73] Herder se muestra hostil para con los Judíos. Cf. *Idées,* l. 12, c. 3, Les Hébreux; t. 2, p. 268.

[74] *Idées,* l. 15 c. 1; t. 3º, p. 98.

[75] *Idées,* l. 17, c. 1: Origen del cristianismo y principios fundamentales sobre los que reposa. Tandel, t. 3º, pp. 167-173. (El subrayado es nuestro).

[76] *Idées,* l. 19, c. 6; t. 3º, pp. 340-341. El cap. 2º ofrece un rasgo interesante del pluralismo cultural tan grato para Herder: uno de los inconvenientes del «latín monacal» fue el hecho de que impidiera «durante largo tiempo a las lenguas modernas, e impidió a las naciones que las hablaban salir de su grosera infancia»: p. 304.

que la teología natural de la primera parte de las *Ideas* desemboque —en la cuarta— en la volatilización del cristianismo»[77]. La serie de los «Escritos cristianos» confirma esas conclusiones: «Lo que se llama culto de Jesús (Religion an Jesum) deberá transformarse necesariamente en una religión de Jesús (Religion Jesu)». Y eso es un cambio radical que se hará «insensible e irresistiblemente», porque esta «pura religión de Jesús» está «inscrita en el corazón de los hombres»; se llama «cumplimiento concienzudo de todos los deberes, pura bondad humana y grandeza de alma fundada sobre la abnegación»[78]. Y así se ha podido decir que para Herder el cristianismo «no guarda su valor de religión absoluta más que dejando de ser el cristianismo» (Helmut Groos). Los «filósofos habían luchado contra las religiones históricas, y más especialmente contra la religión cristiana, en nombre de la «religión natural». Herder suprime el conflicto, identificándolas. Al final de su periplo, reúne las posiciones de Locke y de Tindal. Se une a Lessing[79]. Respecto a este último, que le inspiró personalmente una viva simpatía, su actitud había sido dubitativa y cambiante. En algún momento pudo creer que ese espíritu sutil había llegado, en la *Educación*, a unos puntos de vista más cristianos que los de la *Aufklärung* y que los dos libraban, en el fondo, idéntico combate. Eso sucedió al final, pero de diferente manera a como lo había imaginado. «En todas las condiciones y en todas las sociedades, el hombre no ha podido buscar ni proponerse otro resultado que la humanidad... ¡Padre de los hombres! ¡qué lección has dado a tus hijos para su tarea de cada día! La razón y la justicia: he aquí todo lo que tienen que aprender»[80]. ¿No es exactamente el pensamiento y el *pathos* de Lessing? La distinción del culto y de la religión de Jesús, en los *Escritos cristianos* de este pastor que llegó a ser obispo luterano de Weimar por la gracia de Goethe, recobra también la distinción hecha por Lessing entre la *religio de Christo* y la *religio Christi*. Para uno y otro, esta «religio Christi» es simplemente la religión natural, entrevista por Cristo como por otros sabios y que se convertirá, con la bendición discreta de Spinoza, por encima de todo cristianismo histórico y de toda fe en un Dios personal, en el bien común del género humano. Esa es ya la religión «ilustrada» de ese pequeño grupo selecto que constituye la francmasonería (Herder es masón, como Lessing)[81].

---

[77] Max ROUCHÉ, introd. a Herder, Idées..., selección de textos. Aubier, 1962, p. 9.

[78] *Écrits chrétiens*, 2ª colección, 1796: *ibid.*, p. 62 y ROUCHÉ, *La philosophie de l'histoire de Herder*, pp. 479 y 482-483. Cf. 4ª colección, 1798: «Una revelación no es otra cosa que una verdad percibida y expuesta claramente». (Rouché, introduc., p. 65).

[79] Las relaciones de Lessing y de Herder han sido ampliamente estudiadas por Max ROUCHÉ, *La philosophie de l'histoire*... Los dos estaban de acuerdo para rechazar las «lumières» demasiado claras llegadas de Francia, es decir, ante todo, el deísmo volteriano. Véase también J. E. SPENLÉ, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, Colin, 1967, p. 43.

[80] *Idées*, l. 15, c. 1 y 3; t. 3º, pp. 76 y 102.

[81] En las *Soirées de Saint-Pétersbourg*, José de MAISTRE evocará al «honrado comediante

«Desde que puede, el pensamiento humano busca siempre liberarse de los lazos que le retienen cautivo»[82]. Lo que Herder decía a propósito de la «sumisión del pensamiento» entre los Hindués, se aplica también, según él, a la dogmática cristiana para los pueblos de Occidente[83]. Y como es un principio absoluto que «todo lo que puede desarrollarse en la humanidad acaba por desarrollarse realmente»[84], el porvenir debe ser contemplado con optimismo. En 1785, la segunda parte de las *Ideas* lo cantaba con un tono lírico:

> Cadena dorada del progreso, tú que rodeas la tierra, que subes hasta el trono de la Providencia pasando por todos los individuos, desde que he reconocido tu huella y te he seguido en tus anillos más delicados... la historia ha dejado de parecerme la abominación de la desolación en una tierra sagrada. Contemplamos millares de hechos vergonzosos... pero no es sino para hacer brillar en todo su esplendor a la actividad humana, que nunca ha interrumpido su larga y trabajosa carrera, sin prever lo que la Providencia quería sacar de su seno, como el espíritu de las formas materiales. A esta noble planta le hacen falta las caricias de la tormenta para florecer... La simiente que ha germinado bajo las cenizas del bien siempre será más bella..., y cuando ha sido regada con sangre nunca deja de estallar en una flor que nada puede marchitar... Las revoluciones son tan necesarias a nuestra especie como las olas al río para impedir que se convierta en una marisma estancada. El genio de la humanidad florece en la forma de una juventud constantemente renovada...[85]

Es un optimismo total y sin fallos. No se refiere sólo a los progresos de las facultades del hombre y de su quehacer en el mundo: «Según las leyes inherentes a su misma naturaleza, la razón y la justicia deben siempre crecer en poder entre los hombres y fundamentar a la humanidad sobre bases más duraderas». Sólo se nos pide hoy una cosa: la paciencia. «Todas las dudas del hombre, todas las quejas sobre la incertidumbre de su destino vienen solamente de que, viajero perdido, no conoce el movimiento progresivo de la historia y no apunta con sus miradas lo suficientemente lejos»...[86] Como en la vida de los individuos, también en la historia del género humano los caminos perdidos pueden ser numerosos y duraderos; pero una feliz necesidad reconduce al fin el corazón de los hombres a la razón y a la

---

que enseñaba el Evangelio en el púlpito y el panteísmo en sus escritos». 4.ª conversación, el Conde. *Oeuvres*, t. 4, p. 222. [En castellano: *Veladas de San Petersburgo*, Espasa-Calpe *(ndt)*].

[82] *Idées*, l. 11, c. 4; t. 2, p. 218.

[83] Según el eufemismo de Madame de STAËL, «Herder no era escrupulosamente ortodoxo»: *De l'Allemagne*, l. 4, c. 2. Ed. de Pange, t. 5, Hachette, 1960, p. 46. Cf. *ibid.*, t. 3, 1959, pp. 310-319.

[84] *Idées*, l. 13, c. 7; t. 2, p. 365.

[85] *Idées*, l. 9, c. 1, in fine; t. 2, pp. 83-84.

[86] *Idées*, l. 15, c. 4; t. 3º, pp. 105 y 106.

justicia. «La razón y la actividad del hombre, combinadas, prosiguen siempre su marcha incesante; y se puede considerar como un feliz presagio el que los frutos mejores no maduren antes de la época que les está asignada»[87].

Para hacer justicia a esta retórica, hay que considerar que era entonces menos común que ahora. Lo único que nos interesa retener es que, elaborada a partir de la fe cristiana, exige una superación —con necesidad dramática y sangrante— del «culto de Jesús» en sus instituciones y en sus misterios, una liberación de la «vieja letra», tanto de la del Nuevo Testamento como de la del Antiguo, liberación análoga, dice Herder, a aquella de que pudieron gozar los Hebreos «en su vida errante entre otras naciones»[88]. Herder no evoca el recuerdo y el patronazgo de Joaquín de Fiore, como acababa de hacerlo Lessing. Se puede decir, sin embargo, con Max Rouché, que, aplicada «a la experiencia religiosa» o moral, su idea directriz «parece remontarse hasta Joaquín de Fiore»[89].

En común con Lessing, también Herder profesa su creencia en la metempsicosis. No puede admitir que el genio de la humanidad quede indefinidamente cautivo en los estrechos límites de este mundo terrestre. Se siente igualmente obligado a recurrir a esta solución para asegurar la salvación del individuo, independientemente de la salvación de la especie humana en el curso de la historia. Si condena la idea hinduista de la transmigración, ante todo es porque, suponiendo un posible renacimiento en formas degradadas, «disminuye la simpatía del hombre para con las miserias de su propia raza, ya que supone a los desgraciados como criminales que expían sus faltas pasadas»[90]. Pero también porque no resuelve el problema planteado. No es menos severo para la teoría clásica del progreso según la *Aufklärung* y para la teoría kantiana de la historia: una y otra no permiten alcanzar la meta de la humanidad más que a la última generación. Como Lessing, no admite más que una metempsicosis ascendente a la que intenta dar la justificación de un valor cósmico, imaginando toda una serie de renacimientos «que llevan de la animalidad a la humanidad y de ésta a formas desconocidas de existencia»[91]. Se puede juzgar que todo eso no es más que una salida del todo artificial, una especie de *deus ex machina;* tanto más sorprendente cuanto que viene de un hombre que escribía en el prefacio de sus *Ideas:* «Aquel que quiera terminar con especulaciones puramente metafísicas puede tomar un camino más corto (que el estudio de los

---

[87] *Idées,* l. 20 conclusión. (Es la última frase de la obra). T. 3º, p. 356.

[88] *Idées,* l. 17, c. 1; t. 3º, p. 167.

[89] Rouché, *La philosophie de l'histoire...,* p. 492: «lo cual pone en evidencia el origen religioso, místico, de la idea de progreso, laicizada después por el siglo XVIII».

[90] *Idées,* l. 11, c. 4; t. 2, pp. 220-221.

[91] Rouché, *op. cit.,* pp. 209-210. Cf. Delbos, *op. cit.,* p. 290.

hechos). Pero creo que, apartado de la experiencia y de las analogías de la naturaleza, no hará más que un viaje por los aires, que nunca conduce al alma»[92]. ¿No había escrito que la transmigración, según los Hindúes, «ha hecho mucho mal, como toda opinión que va más allá del círculo de la experiencia humana»? Por lo menos Herder se esfuerza por remediar así lo que tiene de implacable su concepción de un progreso que no se realiza sino a golpes de salvajes destrucciones, aunque lo envuelva bajo un estilo optimista y florido. El es testimonio de una loable preocupación por el destino de cada individuo humano, preocupación que rompe, como la de Lessing, con la indiferencia glacial que se extendía cada vez más, a medida que se extendían las ideologías del progreso colectivo. El artículo *Cervantes* de la «Enciclopedia Nueva», publicada en el siglo XIX por Pierre Leroux, sacudirá duramente «a los fanáticos del progreso, prestos a inmolar a todos los hombres, hasta el último, sobre el altar de la Humanidad progresiva»[93]. Pero ni los mentís sangrientos, dados en nuestro siglo a tales ideologías, ni los reproches cien veces renovados, han conseguido en nuestro siglo curarnos de las mismas. El recurso *in extremis* de Herder a la metempsicosis, ¿no era ya en sí mismo una confesión de que «la superación» (de Cristo), tan orgullosamente reivindicada, no era realmente un progreso? Evidentemente, ni Joaquín de Fiore ni aquellos que tras él pusieron sus esperanzas en un reino aún terrestre del Espíritu —cualesquiera que fuesen sus ilusiones— no creyeron menos que la Iglesia en un tránsito del tiempo a la eternidad, no tuvieron necesidad de semejante expediente.

Swedenborg, Lessing, Herder: tres grandes neojoaquinitas. Sólo el primero estuvo en el origen de un culto. Pero, más que él, los dos últimos hubieron de ejercer una enorme influencia durante largo tiempo. Heine unirá a los dos en una admiración exagerada: «Grandes y nobles figuras... El corazón me late con violencia. Me sería imposible pasar a otra parte sin dejar mi beso sobre sus labios lívidos».

---

92 Trad. Tandel, t. 1, p. 15.

93 Citado por Jacques VIARD, en *Encuentros con Péguy*, DDB, 1975, p. 217.

Capítulo séptimo

MAISTRE Y BALLANCHE

I

Masones místicos - Joseph de Maistre

«La crisis de la espiritualidad católica y, como consecuencia, la de la reflexión teológica, trajeron consigo esta (especie) de secularización cuyo signo más claro es el nacimiento del iluminismo en la francmasonería y el "despertar" religioso en la constitución de nuevas iglesias»[1]. El último tercio del siglo XVIII y el primero del XIX están llenos de racionalistas místicos, la mayor parte de los cuales se sienten profetas. Invocan a Böhme, a Madame Guyon, a Oetinger; con mayor frecuencia a Swedenborg o a Lessing; con menor frecuencia (al menos en Francia) a Herder. Un gran sueño ecuménico brilla en el horizonte para los más religiosos de entre ellos. Es la época en que la *Societas roseae et aureae Crucis*, fundada en torno al año 1760, se enjambra por todas partes en la Europa central[2] y en ella se redobla la sospecha de una colusión entre la Rosa-Cruz y los jesuitas (o ex-jesuitas)[3]. Es también la época de los «Iluminados de Baviera», cuya secta anti-cristiana, fundada por Weishaupt en 1776, llega a ser poderosa en poco tiempo. En 1779, los «Iluminados de Aviñón» anuncian la próxima llegada de un nuevo reino[4]. En 1791, Gombauld predice una «regeneración

---

[1] Jean-Robert ARMOGATHE, *Theologia cartesiana*, La Haya, 1977, p. 115.

[2] R. LE FORESTIER, *op. cit.*, 544-557. Los Rose-Croix, que están tocados de alquimia y de teurgia, se infiltraron entonces en las Logias e intentan crear un nuevo rito. No parece, pues, que ellos sean los herederos de Rosenkreuz.

[3] *Ibid.*, pp. 635-641, ver infra.

[4] Cahiers des Illuminés d'Avignon, 22 mayo 1779.

universal» que va a hacer desaparecer todas las figuras, para dejar paso a la verdad pura[5]. En 1797, los «Hermanos de San Juan Evangelista», que desde hacía veinte años se esforzaban por competir con los Rosa-Cruz, publican un manifiesto, amalgama de Cábala y de tradición cristiana, según dice René Le Forestier[6]. El bernés Kirchberger, barón de Liebisdorf (1739-1800), adversario del viejo racionalista berlinés Nicolaï y corresponsal asiduo de Saint-Martin desde 1792, espera «el gran día en que la luz brillará como un relámpago». En sus *Discursos espirituales*, Saint-Georges de Marsais anuncia para un futuro próximo la inauguración del «reino del Espíritu», advirtiendo a sus lectores que «la parte sensitiva de la criatura» no podrá percibirlo[7]. Divonne celebra con entusiasmo «la tercera revelación, la efusión universal del Espíritu»[8]. El libro *Algunos rasgos de la Iglesia interior*, de Russe Lopouchine (1798), son traducidos al francés por Auriat du Vatay. Surge toda una nube de profetas, los unos próximos todavía a la vieja inspiración joaquinita; los otros dominados por su trasposición naturalista. Y también los hay totalmente eclécticos: por ejemplo, el famoso capitán Bernard, que fue el cabecilla de los «neomartinistas». El asociaba al «Mago del Norte» con la larga serie de sabios del siglo XVIII; había recibido «la misión de levantar el velo que hasta entonces había ocultado al mundo toda la sublimidad de nuestros libros sagrados». Decía que «por todas partes se presenta una nueva gracia, que es el desarrollo del cristianismo de la letra»; éste no ha sido más que «preparatorio», «como el judaísmo»; su misión fue «servir de escala para llegar a la Iglesia universal... Los cristianos de esta Jerusalén celeste, anunciada por San Juan y de la que Swedenborg es el apóstol glorioso, son de todas las sectas sin ser de ninguna, hasta el momento en que aquel que es el alfa y la omega establezca su reino sobre la tierra en medio de un solo pueblo de hermanos»[9].

Los miembros de la Sociedad teúrgica de Copenhague estaban persuadidos, según Jn 21, de que el Apóstol Juan vivía todavía; y algunos de ellos decían haberlo visto y haber hablado con él[10]. Esta fascinación joánica caracterizaba a las logias masónicas del «sistema sueco». Dejando para otros la alquimia y las ciencias ocultas, sus adeptos exploraban la tradición secreta que había recogido las enseñanzas confiadas antiguamente a los dos

---

[5] Carta a Reuterhom, 7 junio 1791: en VIATTE, t. 1, p. 233.

[6] *Op. cit.*, pp. 572-573.

[7] T. I, pp. 185-186. VIATTE, t. 1, p. 77. Es también autor de una *Explication de la Genèse*.

[8] *La Voie de la science divine...*, en tres diálogos, traducidos libremente del inglés, por W. Law: precedidos de *La Voix qui crie dans le désert*, por LODOIK. 1805, p. 41. Luis-María-Francisco de la Forest, conde de Divonne, fue —dice M. E. SUSINI— el «caballero errante de la teosofía»; su traducción va precedida de un breve estudio inspirado en Saint-Martin. (Susini, t. 2, pp. 203-4).

[9] *Opuscules théosophiques*, pp. 92 y 186. Cf. VIATTE, t. 1, pp. 261-262.

[10] Antoine FAIVRE, *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, Klincksieck, 1969, p. 210.

Apóstoles elegidos, Andrés y Juan; escrutaban el Apocalipsis y encontraban en él el anuncio del nuevo reino que sería inaugurado por Juan el Evangelista, como el precedente lo había sido por Juan el Bautista. A los titulares de sus grados supremos les habían dado la denominación «Confidentes de San Juan». Es posible, estima René Le Forestier, que esos místicos escandinavos, tan distintos a la mayor parte de los masones, conocieran el *Evangelio eterno*[11]; digamos, más prudentemente, la tradición del Evangelio eterno[12].

De toda esta abundante floración «mística», «teosófica» o «profética», el nombre más digno de ser recordado es, sin duda, el de Karl von Eckartshausen (1752-1803)[13]. Católico, enemigo de todo racionalismo, Eckartshausen es un apóstol de la vida interior; profesa un apego indefectible a la Iglesia romana, a su dogma y a sus sacramentos, condena cismas y herejías; pero, al mismo tiempo, su tradicionalismo esotérico le permite creer en una Iglesia interior que un día, preparada por la de Roma, debe salir a la luz y reunir a todos los hombres. Su obra es considerable, pero no citaremos más que cinco títulos.

En las *Mystiche Nächte* concede que, al mezclarse con el mundo, la religión cristiana se ha visto deslucida por multitud de abusos, pero su esencia no ha sido alcanzada, y conserva en su seno cosas «que no pueden ser escritas». Los *Wichtigsten Hieroglyphen* (1796) nos hacen penetrar en el interior. Y encontramos allí, no los miembros de una sociedad secreta, sino los sabios de todos los tiempos y de todos los países, que descifraron los jeroglíficos de la Escritura y de la Creación a la luz de Cristo, edificando así, en el silencio de su corazón, el templo del Espíritu y preparando la unidad final. En esta obra, y sobre todo en la siguiente, *Über die Perfectibilität des Menschengeschlechts* (1797), la historia de la salvación está descrita con toda perfección. Después del régimen de la ley natural, la «educación del género humano» se hace en tres etapas; no, como en Lessing, por una evolución inmanente, sino por una triple intervención divina: la Antigua Alianza, la Nueva Alianza y la Edad del Espíritu. De esas tres edades, la primera es la de la infancia: en el hombre, corresponde al cuerpo; la segunda es la de la juventud y corresponde al alma. La tercera corresponde al espíritu. Las *Blicke in die Zukunft* y algunos otros opúsculos completan el cuadro de conjunto; hacen presentir la próxima llegada de la tercera edad, la gran mutación de la Regeneración universal, que madura actualmente sin espectacularidad alguna; será anunciada por un elegido, «tercer Adán», hombre pecador como los demás, pero fiel a Cristo e iluminado por el Espíritu Santo. Todo procede de Cristo muerto y resucitado; su esencia

---

[11] Le FORESTIER, *op. cit.*, pp. 179-182.

[12] «L'Évangile éternel», de BLAKE no tiene ninguna relación con nuestro asunto.

[13] Antoine FAIVRE, *loc. cit.*

luminosa trabaja sin descanso para llevar todas las cosas a su más alta perfección; cuando sea restablecida la armonía entre los mundos visible e invisible, cesará la desdicha y la renovación esperada hará pasar todo a otro orden[14]. La obra más célebre de Eckartshausen es la que compuso poco antes de su muerte: *Die Wolke über dem Heiligtum* (1802)[15]. En ella resume su doctrina de forma más asequible. Vivimos, nos dice, en un tiempo de idolatría de la razón; pero Kant ha probado que la razón no sabe absolutamente nada del mundo espiritual, cosa que ya había dicho San Pablo. El sol del mundo espiritual es Jesucristo; cada uno debe buscarlo en su corazón. Algunos hombres lo han hecho siempre. Esta invisible comunidad de los elegidos formaba la primera semilla de la «Iglesia interior». Pero Dios se escogió un pueblo determinado para preparar la encarnación del Salvador, que proclamaría a todos la ley del amor[16]. Sólo los miembros de la Iglesia interior la comprendieron verdaderamente. «Pero ahora nos aproximamos a los tiempos en que el espíritu va a hacer de la letra algo viviente, en que la nube que cubre el santuario va a desaparecer, en que los jeroglíficos pasarán a ser visión real y las palabras serán entendimiento. Se va a desgarrar el gran velo que cubre el *Sancta sanctorum*. Desaparecerá la noche oscura de las imágenes y la santa oscuridad de los misterios se manifestará en el brillo de la más alta verdad... La luz de la naturaleza, la luz de la razón y la luz de la celebración se encontrarán unidas»; esta luz única, por la que todos nosotros veremos a Dios en el hombre y en la naturaleza, nos unirá a todos, «grandes y pequeños, pobres y ricos», y cantaremos todos «las alabanzas del Padre del amor»[17].

El deslizamiento naturalista es evidente. Pero la teoría de las tres edades es la de Joaquín de Fiore. Y se da también la misma ambigüedad final: esa tercera edad ¿es del tiempo todavía?, ¿es de la eternidad? Dejémoslo en su indeterminación, como otros muchos puntos de su doctrina.

Se ve por diversos ejemplos que el P. Lambert no carecía de blancos cuando publicaba en 1807 su *Reclamación de la Iglesia contra los Joaquinitas;* tampoco el abad Gregorio, buena cabeza galicana, en el buen sentido refractario a toda mística, cuando en 1814 denunciaba «a los nuevos Milenaristas o Quiliastas o Joaquinitas»[18], en el primer volumen de su «*Historia de las sectas religiosas*».

En los umbrales del siglo XIX emerge de esta pléyade la alta figura

---

[14] Resumimos en este párrafo los análisis hechos por A. FAIVRE en su excelente libro antes citado, pp. 320, 340-346, 359-368, 378-386, 514.

[15] Trad. francesa en 1819: La nube sobre el santuario, o Alguna cosa de la que no sospecha la orgullosa filosofía de nuestro siglo, por el consejero de Eckartshausen. En exergo: «Absque nube pro nobis». Nueva edición en 1948.

[16] *La Nuée dans le sanctuaire,* ed. de 1948, pp. 3-4, 21-29, 39-47, 166; cf. p. XI.

[17] *Op. cit.,* pp. 68-73, 124-127, 145, 150-151, 180.

[18] T. 1, París, 1814, p. 181; cf. p. 202.

enigmática, y exasperante para muchos de sus lectores, de José de Maistre. Aún en nuestros días suscita oposiciones frenéticas. Si creemos a L. Aimé-Martin, amigo y consejero de Lamartine, este hombre habría sido «el más fogoso cortesano del despotismo sacerdotal, el apóstol más cínico del odio y de la desesperación», estaba «poseído por el demonio»[19]. Sin caer en tales excesos, se le ha querido definir como el «teórico de la contrarrevolución». Siguiendo a Ballanche (y luego a Barbey d'Aurevilly), muchos no han visto en él más que «al hombre de las antiguas doctrinas, el profeta del pasado», «el virtuoso ciudadano de una ciudad invadida por la soledad, que no tenía oídos sino para oír la voz de los siglos pasados y que no entendía nada de los nuevos destinos», aquel que «quiso doblegar nuestra cabeza bajo el yugo de un destino acabado»[20]. Se le ha pintado como «un apologista beato de las instituciones desaparecidas». Se le ha comparado a un «Judío de la ley antigua». «De esta inteligencia alada» se ha hecho «un tocón que nadie podría desenraizar»[21]. En toda la obra de este «ilustre filósofo» se ha querido oír, como decía Ballanche, «el canto del cisne de una sociedad que expiraba»[22]. El prudente *Corresponsal*, expresándose por la pluma de Alfredo de Courcy, veía en las *Consideraciones sobre Francia* una serie de «aberraciones» que el autor, que se creía «el heraldo de la Providencia», había tomado como «sentencias del Cielo»[23].

Pero esto era desconocer la parte más importante y constante de su obra, a decir verdad, el sentido de su obra entera[24]; desconocer la agudeza y la osadía, la audacia visionaria y quizá aventurera de sus anticipaciones. El prospecto lanzado por el abad Migne en 1841 para su «Curso completo de Patrología» decía de él más justamente: «Tan buen escritor como cada uno de sus tres rivales (Bonald, Chateaubriand, Lamennais), quizá los domina

---

19 *Éducation des mères de famille*, 1841, pp. 334 y 335.

20 BALLANCHE, *Essai de palangénésie sociale*, 1827; Maistre «acaba de morir... ¡Gloria inmortal a ese hermoso genio! Ahora que él ve la verdad cara a cara, reconoce sin duda que sus sueños fueron los de una brillante evocación, pero estéril, etc.». *Oeuvres*, ed. de 1830, t. 3, p. 259.

21 Raymond CHRISTOFLOUR, *Prophètes du XIXme. siècle*, 2, Joseph de Maistre, prophète du passé. Conservando la expresión, el autor critica el sentido que le fue dado durante largo tiempo y observa que Maistre «es también el profeta del porvenir», p. 55.

22 *Op. cit.*, Prolegómenos, *loc. cit.*, pp. 197, 263-269; p. 292: «l'apôtre de passé»; p. 265: el alma de «este noble teósofo... no estaba en simpatía más que con la sociedad de los días antiguos». Cf. t. 2, p. 9.

23 T. 18, 1847, pp. 48-51: *Les historiens de la Révolution.*

24 Incluso esas páginas tan vilipendiadas, provocantes a placer, sobre el verdugo, la guerra y los sacrificios, que han sido interpretados únicamente como signos de una naturaleza inhumana, apegada a las más sombrías costumbres del pasado, denotan, bajo sus aspectos paradójicos y a veces contestables, tanto espíritu profético como profundo realismo. ¿Se ha subrayado bastante que, para él, la guerra es una locura, «la más indignante», un «horrible enigma», que ha venido a ser una «vergonzosa carnicería»? ¿O que él se asombre de que todavía no se haya organizado la «sociedad de las naciones»? *Soirées*, 7.ª conversación; t. 5, pp. 2, 3, 13, 19, 24.

por la perspicacia de sus puntos de vista...»[25]. Ya en 1828, en su *Filosofía de la historia*, Friedrich von Schlegel había afirmado: a él menos que a nadie se le podría «dirigir el reproche de favorecer una reacción apasionada»[26]. Pero muchos no han retenido de él más que la palabra sobre la revolución «satánica». Han olvidado que también ha escrito: «Europa entera está en una fermentación que nos conduce a una revolución religiosa, memorable para siempre; la revolución política de que hemos sido testigos, no fue más que su espantoso prefacio. Para limpiar el sitio hacían falta furiosos; ahora veréis llegar al arquitecto»[27].

En el prólogo que puso a su traducción de *Los plazos de la justicia divina*, José de Maistre observa que Plutarco quizá leyera las obras de los primeros cristianos, «lo mismo que hoy se leen las obra de Böhme, de Saint-Martin, de Dutoit de Eckartshausen, etc., por aquellos mismos que se burlan de ellos»[28]. No carece de interés la observación. Con mayor precisión: hay que atribuir las primeras manifestaciones, en José de Maistre, de esta osadía de pensamiento a la influencia directa de la masonería mística, tan compatible entonces con la fe cristiana más viva.

Era miembro, en Chambéry, de la Congregación de la Asunción y de la Conferencia de los Penitentes negros. Eso no le había impedido iniciarse, en 1774, a la edad de veinticinco años, en una de las cuatro logias de la ciudad, la logia de Tres Morteros; pero, como no encontró en ella más que una especie de «infantilismo mundano», entró en 1778 en la logia de la Sinceridad, que dependía de la reforma «escocesa». Pronto se convirtió en miembro (1780) de «un grupo muy secreto de cuatro iniciados superiores, el Colegio particular de Chambéry, dependiente del Colegio metropolitano de Lyon»[29] y agregado a «la clase suprema de la Orden de los Caballeros bienhechores». Dice Antoine Faivre que «era ésta lo que podemos llamar "el ala derecha" de las sociedades secretas, caracterizada por la influencia de los jesuitas, un espíritu conservador y con frecuencia un gusto muy marcado por las especulaciones teosóficas»[30]. A pesar de la supresión, ya antigua, de la Compañía de Jesús, la sospecha de «cripto-jesuitismo» planeaba sobre este «ala derecha», madriguera —se decía— de los «agentes del papismo»[31].

¿Sería muy aventurado ver una alusión intencionada a Joaquín de Fiore

[25] P. 7. En 1886, Roger de SÉZEVAL dividirá su libro sobre Maistre (Tolra ed.) en tres partes: profeta del pasado —visionario del porvenir— pensador católico.

[26] *Philosophie de l'histoire*, lección 18. Trad. Lechat, Lovaina, 1836, t. 2, p. 267.

[27] Al conde de Bray, 16. 1. 1815. *Oeuvres complètes*, nuev. ed. Lyon, t. 13, 1886, p. 27.

[28] T. 5, 1884, p. 367, nota.

[29] Cf. Émile DERMENGHEM, *Joseph de Maistre mystique*, nuev. ed., la Colombre, 1946, p. 51. Louis TRÉNARD, *Lyon de l'Enciclopédie au Préromantisme*, Grenoble. 1958, p. 179. Sobre Willermoz y el rito escocés: P. CHEVALLIER, *op. cit.*, t. I, pp. 231-251.

[30] Antoine FAIVRE, *op. cit.*, p. 74.

[31] Le FORESTIER, *op. cit.*, pp. 635-641, 718, 722, 808-810. En 1788, BONNEVILLE publica en

en el nombre de *Josephus a Floribus* que el joven Maistre había recibido en la Sinceridad? En todo caso, en sus relaciones masónicas, él no da pruebas ni de un conservadurismo excesivo ni de una falta de espíritu crítico. En 1780 envía a Lyon un largo cuestionario para obtener diversas precisiones; discutía con el poderoso Vuillermoz, del que acabará por separarse totalmente; mostraba que él no se dejaba engañar por el decorado templario, el juego de las complicaciones misteriosas y la leyenda de los grandes «Superiores desconocidos»[32]. Sin embargo, su *Memoria al duque de Brunswick*, redactada al anuncio de la gran asamblea de Wilhemsbad (1782) «en nombre de todos los masones que deshonran ese título»[33], peca sin duda de ilusión. Maistre no ha medido todavía la fuerza de otra corriente masónica, la de los Iluminados de Baviera, fundada por Adam Weishaupt, antirreligioso, especialmente antijesuita y subversivo. La Memoria refleja el estado de espíritu de aquellos —numerosos por esas fechas— que, junto a un tradicionalismo extremo de naturaleza más o menos mística, muestran una adhesión ferviente al Evangelio y la esperanza de nuevas luces: «La verdadera religión tiene más de dieciocho siglos... Remontémonos al origen de las cosas...»[34], pero «atengámonos al Evangelio y dejemos las locuras de Menfis»[35]. Imbuido de martinismo como muchos de sus contemporáneos[36] —había ido a Lyon para consultar con Saint-Martin—, Maistre no es, empero, un puro eco de aquél. Nadie como él ha sabido «apreciar a este filósofo notable, lo que tiene de profundamente falso y de realmente bueno, nadie ha sabido sacar tan buen partido de él, añadiendo a veces las correcciones necesarias», dice Schlegel[37]. Prevé que el «orgullo teológico» pondrá más de un obstáculo a la realización de la «Gran Obra», de la que se hace abogado entusiasta. Pero confía en que nada detendrá la marcha de lo que llama, con expresión muy joaquinita, «la revelación de la revelación», es

---

Londres (= París), *Les Jesuites chassés de la Maçonnerie et leur poignard brisé par les maçons*, en dos tomos; t. 2: *Mêmeté des quatre voeux de la Compagnie de Saint-Ignace et des quatre grades de la Maçonnerie de Saint-Jean.* Cf. D'HONDT, *Hegel secret*, pp. 35-36.

[32] Le FORESTIER, pp. 521-524, 619, 916. Cf. Alice JOLY, *Un mystique lyonnais, J. B. Willermoz et les secrets de la Franc-Maçonnerie*, 1730-1824. Maçon, 1938.

[33] *La Franc-Maçonnerie. Mémoire au Duc de Brunswick*, por José de Maistre; publicado con una introducción por E. Dermenghem. Rieder, 1925, p. 52. En las *Soirées*, Maistre pondrá juntos a los Iluminados de Baviera y a los miembros del Comité de salud pública.

[34] *Op. cit.*, p. 82; cf. p. 76: «Todas estas ideas vagas no eran más que restos más o menos débiles de la Tradición primitiva». Cf. A. LANTOINE, *La Franc-Maçonnerie dans l'État*, Nourry, 1935. p. 164.

[35] *Mémoire*, pp. 73-74 y 82.

[36] Según DERMENGHEM, introd. a *Mémoire*, p. 38, «la influencia de la filosofía martinista se encuentra más o menos escondida casi bajo cada página del *Pape*, de las *Considérations*, de las *Soirées*, del *Principe générateur* y del admirable *Traité sur les sacrifices*»; lo cual nos parece exagerado.

[37] *Loc. cit.*, pp. 258-259. *Ibid.*: «Saint-Martin, ese cristiano teósofo se mantiene totalmente aislado, al margen de aquel partido ateo que entonces dominaba».

decir, el «cristianismo trascendente», entrevisto ya en el grado superior de las logias. Y también ya, según la Memoria, esa edad cuya aurora entrevé debe ser la del ecumenismo; y sin esperar más, sugiere que la reunión de las iglesias comience «por los católicos y los luteranos de Augsburgo, cuyos símbolos no se diferencian demasiado». En consecuencia, que «otros nos digan lo que han aprendido de ese Espíritu que sopla donde quiere, como quiere y cuando quiere»[38].

Desde su primera verdadera obra, las *Consideraciones sobre Francia* (1796), que redacta en Lausana, a donde había emigrado, y que publica con la falsa indicación de Londres, José de Maistre escribe: «Me parece que todo verdadero filósofo debe optar entre estas dos hipótesis: o que se va a formar una nueva religión o que el cristianismo será remozado de una manera extraordinaria. Hay que escoger entre estas dos suposiciones, siguiendo el partido que se haya tomado sobre la verdad del cristianismo». Tal proposición no puede ser la de un reaccionario simplista[39]. Naturalmente, él se inclina hacia la segunda hipótesis. Pero la perspectiva en la que contempla el «remozamiento» cristiano es radical. Prosigue: «Esta conjetura no será rechazada desdeñosamente más que por hombres cortos de vista, que no creen posible lo que ven. ¿Qué hombre de la antigüedad pudo prever el cristianismo? ¿Y qué hombre extraño a esta religión pudo en sus principios prever sus éxitos? ¿Cómo sabemos nosotros que no ha comenzado una gran revolución moral?»[40]. Lo mismo que en los tiempos de la Memoria al duque de Brunswick, la perspectiva ecuménica acompaña a esta visión del porvenir[41].

Este radicalismo profético de las *Consideraciones* será constante. Hasta en el *Papa* (1819), advierte August Viatte, Maistre no deja de mencionar —diciendo con precaución que es «para divertir a los amigos del lector»—, «las ideas apocalípticas del ilustre Bonnet, que miraba al estado actual del catolicismo como el paso a un orden distinto de cosas infinitamente superior y que no se hará esperar mucho. Estas ideas reposan hoy en múltiples

---

[38] *Mémoire au Duc de Brunswick*, pp. 84, 102-105, 111. Esta búsqueda de la unidad cristiana era ya la de Vuillermoz.

[39] A quien las lea atentamente, las *Considérations* le parecerán muy mucho más modernas que lo que ha dicho con frecuencia. El autor las llama y las quiere «enteramente desinteresadas»; añade también que son de un hombre «extraño a todos los sistemas, a todos los partidos, a todos los odios... por carácter, por reflexión, por posición». *Oeuvres complètes*, nuev. ed., t. 1, Lyon, 1884, pp. 111 y 183. Las divagaciones del abate Barruel «le hacen encogerse de hombros», dice LE FORESTIER, *op. cit.*, p. 857. En sus notas le critica vivamente; DERMENGHEM, *op. cit.*, pp. 85-86. Escribió un día: «Intento, tanto como puedo, mantenerme alejado de toda clase de fanatismo y de ideas exageradas» (al caballero de Saint-Real: 22.12.1816, t. 14, p. 8); por su parte, esto no era una pura ilusión. [Cfr. en castellano: *Consideraciones sobre Francia*, Rialp, 1955 *(ndt)*].

[40] *Considérations*, cap. 5, ed. citada, p. 61.

[41] En el cap. 2º de las *Considérations*, «la considerable emigración del clero... en Inglate-

cabezas, pertenecen a la historia del espíritu humano»[42]. En relación con el abad de Fiore, sostén de los papas de su tiempo, si la psicología es diferente, el pensamiento parece bastante cercano. Por todas partes, en la obra de este apologista del papado, desde que él se entrega a su propia inspiración, «se entrevé este presentimiento, más o menos explícito, más o menos encubierto, de una evolución extraordinaria en el catolicismo»[43]: «Todos los seres gimen y tienden, con esfuerzo y dolor, hacia otro orden de cosas»[44].

El punto de vista político al que era particularmente sensible, por naturaleza y por función, y que domina habitualmente en sus concepciones religiosas (de donde, por ejemplo, las reticencias de los papas a propósito de su libro *Sobre el Papa*), así como las preocupaciones apologéticas, que no le abandonaron jamás y que condicionaron frecuentemente sus juicios históricos, contribuyeron a hacerle prudente. No iba nunca hasta el final de su pensamiento más espontáneo. Imponía un freno a esta «imaginación de las ideas» que, a juicio de Charles Du Bos, era su don característico[45]. Pero se puede estimar que, manteniendo su pensamiento en su propia inclinación, era perfectamente sincero. Se mantenía entonces en una doctrina, ya muy personal, del desarrollo dogmático e institucional en la Iglesia, doctrina que hace de él uno de los precursores, reconocido como tal (aunque en términos bastante vagos) por el propio Newman, del célebre *Ensayo sobre el desarrollo*[46] *(Essai on the Development).* Y así escribirá en su *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas* (publicado poco antes de su muerte): «Nada grande tiene grandes comienzos... El crecimiento insensible es el verdadero signo de la duración, en todo orden posible de cosas»; y se apresuraba a mostrar al cristianismo sometido a esa ley general, él «que es la más grande de todas las instituciones imaginables, puesto que es toda divina»:

> ...El Nuevo Testamento presenta una narración, unas advertencias, unos preceptos morales, unas exhortaciones, unas órdenes, unas amena-

---

rra» le parece «una época notable. ¡Seguramente se habrán pronunciado palabras de paz!... Si nunca se aproximan los cristianos, a pesar de que todo les invita a ello, parece que la *motion* debe partir de la Iglesia de Inglaterra, etc.», p. 23.

[42] Cap. 9; *Oeuvres,* t. 2, p. 70, nota. Cf. VIATTE, t. 2, pp. 87-88.

[43] Louis BIRAUT, *Joseph de Maistre et Lamennais,* Revista de los Dos Mundos, 1º febrero 1861, p. 571.

[44] *Considérations,* cap. 3; *Oeuvres,* t. 1, pp. 39-40. En nota, Maistre remita a S. Pablo, Rom 8,22, ss., y a la «Palingenesia de Charles Bonnet».

[45] Charles DU BOS, *Approximations,* Fayard, 1965, p. 565.

[46] NEWMAN, *Essai...,* trad. Marcel Lacroix, DDB, 1964; introd., p. 21: «El punto de vista (de este Ensayo) quizá ha sido en todo tiempo implícitamente adoptado por los teólogos; y algunos escritores distinguidos del continente, como Maistre y Moehler, creo que lo han puesto recientemente a la luz».

zas, etc., pero no una colección de dogmas enunciados en forma imperativa... Los símbolos que aparecieron más tarde son profesiones de fe para reconocerse, o para contradecir los errores del momento... Nosotros los cantamos «con la lira y con el órgano»... En modo alguno hay que pensar que los primeros símbolos contenían el enunciado de *todos* los dogmas; los cristianos de entonces habrían considerado como un gran crimen el enunciarlos *todos*[47]. Y lo mismo sucede con las Sagradas Escrituras. Jamás hubo idea más vacía que la de buscar en ellas la totalidad de los dogmas cristianos... Si el cristianismo no hubiera sido nunca atacado, jamás habría escrito para fijar el dogma. Es una lástima ver a excelentes espíritus matarse por probar por la infancia que la virilidad es un abuso...[48]

Y nuestro autor cita entonces un hermoso texto de San Juan Crisóstomo en el que dice que, en lugar de dejar a sus Apóstoles un libro, Cristo les promete el Espíritu Santo[49]. Si se tratase aquí de establecer un paralelismo con Newman, habría que destacar —no sólo en razón de su tono tajante y paradójico— algunas diferencias notables con la doctrina del *Ensayo*. En sus *Réflexions critiques sur l'ouvrage de Méthode*, por «un cristiano muy amigo de Rusia» (1812), José de Maistre retomará el mismo tema, dándole una expresión todavía más radical, que no será propia de Newman y que tampoco se podrá considerar del todo joaquinita[50].

El tratado *Sobre el Papa* hace alusiones a esta «ley» del crecimiento; y el de la *Iglesia galicana*, que es la continuación, saca de ella una aplicación imprevista de la que hablaremos más tarde. En cada una de esas obras, a veces tan discutibles, Maistre quiere ante todo justificar los progresos de la institución papal hasta en sus excrecencias más contingentes. Sus ideas sobre el desarrollo del cristianismo se apoyan, por una analogía muy directa, en su filosofía política. Por un perpetuo *a fortiori*, queriendo exaltar la religión cristiana, no se da cuenta de que compromete su tras-

---

[47] Este rasgo muestra, como ha observado F. PILLON, que la idea de desarrollo se mezclaba en Maistre a antiguas intenciones apologéticas. «Cuando se admite como legítima la formación sucesiva de los dogmas por la vía del desarrollo, no hay necesidad de buscarles una preexistencia... en una tradición oral pretendida secreta... *La révolution accomplie par le christianisme sous le pontificat de Pie IX...*», en la Critique religieuse, 1er. año, 1879, pp. 137-138. Maistre había podido tomar la idea de VUILLERMOZ, *Réponse aux assertions du F. Pascia;* en VIATTE, t. 1, pp. 142-143.

[48] *Oeuvres complètes*, t. 1, pp. 248-250 y 259-260.

[49] *Ibid.*, 257, CRISOSTOMO, *Hom. in Mat, 1. 1.*

[50] *Oeuvres...*, t. 8, pp. 409-410: «Ninguna cosa grande tuvo grandes comienzos. Es una ley que, con justo derecho, se puede llamar divina, puesto que está en vigor en toda la naturaleza, y puesto que jamás se le encontró ninguna excepción. De ahí viene que la autoridad pontificia (la más grande entre las cosas grandes), nacida de la Iglesia de la que es fundamento, haya tenido, como ella, su infancia y luego su pubertad, antes de llegar a la edad de una eterna virilidad», etc. (Es una traducción de la obra, redactada por Maistre en latín).

cendencia y tiende a hacer de ella solamente la más grande de las cosas humanas. Sus razonamientos, mal equilibrados, están llenos de un secreto naturalismo, aquí como en otras partes[51].

Sin embargo, sus visiones más personales no dejaban de remitir más allá, como lo prueba su correspondencia. No ha dejado de presentir y de esperar «una gran revolución religiosa». Curiosamente para nosotros, discernía un signo precursor y una primera fase, en la declaración de la «Santa Alianza» (pero para comprenderle hay que olvidar, con un esfuerzo de imaginación histórica, los resultados y remontarse a una de las inspiraciones de esta especie de carta teocrática). En 1815 le escribía al conde de Vallaise: «El espíritu que la ha dictado, no es ni católico, ni griego, ni protestante; es un espíritu particular que llevo estudiando treinta años, pero cuyo retrato ocuparía demasiado espacio. Me basta decir que es tan bueno en las comuniones separadas como malo entre nosotros. El debe fundir los metales; después se modelará la estatua»[52]. Siempre el gran sueño ecuménico en la pura tradición joaquinita, pero ligada al más estricto «catolicismo». «El mundo fermenta, escribía al Padre General de los Jesuitas refugiado en Polock, y se verán cosas extrañas»[53]; y al vizconde de Bonald: «Llegarán cosas extrañas que son imposibles de distinguir ahora con precisión»[54]; y también al abad de la Mennais, el 1 de mayo de 1820: «La sociedad será reconstruida por la Iglesia. Pero ¿será la Iglesia tal como la vemos ahora? Me postro de rodillas, señor abad, lleno de esperanza y de resignación...[55]

La esperanza y la resignación mezcladas en la espera de un mismo suceso. Resignación del conservador, ante la proximidad de una revolución religiosa «inevitable». Esperanza del profeta, estremecido ante la aurora de una nueva luz. Al final, triunfa la esperanza. El iluminismo de los principios rebrota en una nueva hoguera. Escribe en 1816: «He permanecido en la Iglesia católica, apostólica y romana, pero no sin haber adquirido (en el trato con "esos Señores", los iluminados) un montón de ideas que he aprovechado»[56]). Y más tarde aún, en las *Veladas de San Petersburgo:* «Que nadie venga a gritar al *iluminismo*, al *misticismo*. Las palabras no son nada; y sin embargo, con esa nada se intimida al genio y se cierra la ruta de

---

[51] Cf. por ejemplo la *Mémoire au Duc de Brunswick*, pp. 77-78, sobre «los dogmas capitales de la Religión natural». Es este un punto que ha resaltado Hans Urs von BALTHASAR en *Le Complexe antiromain*, tr. fr. Apostolat des éditions, 1976, pp. 108-109. [Tr. castellana: *El complejo antirromano*, BAC, Madrid, 1982 *(ndt)*].

[52] *Oeuvres...*, t. 13, pp. 163-164.

[53] 22 enero 1817. T. 14, 1886, p. 30.

[54] 4 diciembre 1820. T. a. 4, p. 246.

[55] T. 14, p. 229.

[56] Carta inédita del 28 nov./10 dic. 1816, citada por Amédée de MARGERIE, *Le comte Joseph de Maistre*, 1882, p. 431.

los descubrimientos»[57]. Escribiendo a Deplace, el 11 de diciembre de 1820, le confía que *Las veladas* son su «obra predilecta», y que «en ellas se puede encontrar un curso completo de iluminismo moderno»[58]. En San Petersburgo, que era entonces «una de las capitales de la masonería y del iluminismo», se había convertido en un masón activo, según dice Jean Rebolton, a quien no hay que tomar al pie de la letra; «tanto como la Iglesia, la masonería era su punto de anclaje; en ella encontraba una familia de espíritus que soñaban con un mundo mejor y que descifraban temeraria pero incansablemente los proyectos de Dios sobre la historia de la humanidad»[59].

Pero aquí se imponen las distinciones. En el cuarto y último de los *Capítulos sobre Rusia*, redactados en 1811 para uso del zar, José de Maistre enumera tres clases de iluminados: los simples francmasones, los martinistas o discípulos de «Martino Pasqualis», a los que agrega el conjunto de los «pietistas» y entre los que cuenta a Claude de Saint-Martin[60], y los Iluminados de Baviera y sus semejantes. La primera categoría, aunque sujeta a corrupción, «no tiene nada de mala en sí», se la puede tener por inofensiva. La tercera, que es más bien «un espíritu que una secta circunscrita», proviene de la «filosofía moderna injertada en el protestantismo»; esencialmente subversiva, es «un monstruo compuesto de todos los monstruos»; «no vienen de ellos mis luces», dirá bien alto el Senador de las *Veladas*[61]. En cuanto a la segunda categoría, predica el «reino de lo interior», que es el del amor; sus adeptos toman como oráculos a los escritores místicos de la Iglesia romana, y sus ideas no son más que «las del catecismo revestidas de un lenguaje diferente»[62]. Maistre deplora en ellos una indiferencia habitual respecto al dogma y una antipatía respecto al orden sacerdotal, lo que les expone a muchas confusiones; pero reconoce que les debe mucho[63]. Por eso hace decir al Senador en la undécima charla de las *Veladas:* «No puedo oír

---

[57] *Soirées*, 10.ª conversación (el senador). Oeuvres, t. 5, p. 185. A veces, sin embargo, la palabra está tomada en un sentido totalmente general y benigno, en la 3.ª conversación, el senador dice al caballero que le citaría con gusto un pasaje de «vuestro admirable Bourdaloue; pero temo que Vd. me trataría aún de iluminado». T. 4, p. 177.

[58] T. 14, p. 250. Una semana antes, el 4 de diciembre, a Bonald: «En una de mis Veladas de San Petersburgo ha reunido todos los signos (los que conozco) que anuncian algún gran suceso en el ámbito religioso». E *ibid.*, p. 246.

[59] *Études maistriennes*, Aosta, 1974, p. 174; «Il revint à Stedingk (ambassadeur de Suede) de l'y intoduire, puis, interlocuteur d'élection, de favoriser son élan mystique...». La tercera parte de la obra está consagrada a las relaciones de Maistre con Stedingk.

[60] Para evitar equívocos, M. MATTER distinguirá martesianismo y martinismo: *Saint-Martin le Philosophe inconnu*, 1862, p. 136, etc. Maistre no toma en cuenta a Martinez de Pasqualy de otra forma.

[61] *Oeuvres complètes*, t. 4, p. 47.

[62] Cf. T. 13, pp. 221-222.

[63] *Oeuvres*, t. 8, 1884, pp. 325-326 y 334.

con sangre fría... a los aturdidos de uno y otro sexo protestar o acusar de *iluminismo*, a la menor palabra que sobrepasa su inteligencia...»[64]. Escribiendo a Madame Swetchine, se permite una burla. Le dice: «Los iluminados son los *rascolnicks* de los salones, como los *rascolnicks* son los iluminados del pueblo»[65]; pero con frecuencia vuelve a distinciones parecidas a la de los *Capítulos sobre Rusia*. Entre los Iluminados que rechaza (Alejandro I es uno de ellos) están los partidarios de un «cristianismo universal», esa «gran quimera» que no es sino un protestantismo generalizado, o sea, una «indiferencia ante todas las comuniones cristianas»; y los adeptos a «lo que los Alemanes llaman el *Cristianismo trascendental*»: todos sus misterios son comprendidos por la razón. «No hay palabra, dice, de la que se abuse más» que esta de la palabra iluminismo, y aun cuando encubra realidades criticables, hay que guardarse de creer que «todo es malo en él»[66].

En la confesión que hace Maistre de su deuda con los Iluminados y en algunas de las críticas que les hace, piensa siempre en Saint-Martin, a quien juzga como «el más instruido, el más sabio y el más elegante de los teósofos modernos»; le defiende contra las calumnias de Barruel; admira «*El Hombre de deseo*» (1790) que, en efecto, es su obra más sencillamente mística; le gusta citar su definición de la plegaria: «respiración del alma»[67]; afirma no haber encontrado en sus adeptos «más que bondad, dulzura e incluso piedad a su manera»: «no en balde... beben ellos del espíritu de San Francisco de Sales, de Fénelón, de Santa Teresa; Madame Guyon, a la que conocen de memoria, tampoco les será inútil»[68]. Seguramente él había leído con fruición, al tiempo que acababa sus *Consideraciones sobre Francia*, la *Carta a un amigo*, que acababa de aparecer (1796)[69]. Quizá descubriera un pensamiento cercano al suyo en proposiciones como éstas: «El Reparador (Jesucristo) no ha hecho más que sembrar las semillas de la obra y el hombre nuevo puede ya comenzar la siega»; o: «Cada hombre, después de la venida de Cristo, puede ir más lejos que Cristo, según el don que le es propio»[70]. Según Buchez, a quien no le gustaban ni uno ni otro, «las *Veladas de San Petersburgo* están llenas de opiniones martinistas»[71]. Pero

[64] *Oeuvres*, t. 5, p. 229; cf. t. 4, p. 47.

[65] El 31 de julio de 1815. T. 13, p. 125.

[66] Al conde de Vallaise, cartas de 1816 y 1817. T. 13, pp. 219-221, 290, 330; t. 14, pp. 4, 25; etc.

[67] *Soirées*, T. 4, p. 211 (el Senador), etc. Cf. t. 5, pp. 249-253.

[68] *Soirées*, T. 4, p. 56; t. 5, p. 252, etc.

[69] Se ha forzado el parecido hasta acusar a Maistre de plagiario. Para la comparación entre Maistre y Saint-Martin: FRANCK, pp. 130-134; MATTER, pp. 249-254; DERMENGHEM, passim, y su introducción a la *Memoire...*, más arriba citada. Serias puestas a punto, en Amédée de MARGERIE, *op. cit.*, pp. 429-442.

[70] SAINT-MARTIN, *Le nouvel homme*, 1972, p. 197; *Portrait historique*. Textos citados por Ad. FRANCK, *La philosophie mystique en France à la fin du XVIIIme. siècle*, 1866, pp. 182-183.

[71] *Hist. parlamentaire de la Révolution française*, t. 29, 1836, p. XIV.

Maistre no es ciego. Le duelen los prejuicios persistentes de Saint-Martin contra la Iglesia romana y su rechazo al sacerdote en la hora de su muerte; recuerda muchas veces que nosotros estamos preservados de las falsas luces por una regla inviolable, «la de la autoridad»[72]. Si evita contradecir directamente al *Filósofo desconocido*, si pretende no ver más que los aspectos favorables de aquellos que se apoyan en él, les reprocha el sacudir los fundamentos del catolicismo y la ortodoxia; o bien, con un tono jocoso, dice: «esos hombres con frecuencia me han edificado, con frecuencia me han divertido y también con frecuencia...». Como observa Dermenghem, «no sin ironía» se dirige a esos «píos discípulos»: «Mientras que ellos se afanan por cruzar el mar a nado, yo dormiré en paz en esta barca (de la Iglesia) que navega felizmente a través de los escollos y de las tempestades desde hace mil ochocientos años»[73].

Pero el ecumenismo con que siempre ha soñado José Maistre y del que creyó entrever una etapa a través de la primera inspiración del pacto de la Santa Alianza[74], permanece en su horizonte. Cree descubrir «en muchas personas» un «movimiento de conversión hacia la gran unidad» y confía al general de los Jesuitas la alegría que él experimenta[75]. Es sincero, ya que no muy objetivo, cuando escribe a Bonald: «He trabajado mucho para destruir todas las pequeñas minucias que separaban a nuestras Iglesias, con gran detrimento de la religión»[76]. En las *Réflexions sur Méthode*, que son una apología del catolicismo en tono a veces muy vivo, escribe también: «¡Rechacemos con un eterno olvido los antiguos odios! ¡No tengamos otro pensamiento que el bien y la liberación de la cristiandad!... Leyendo este libro (de Método) no he dejado de pensar en las divisiones de los cristianos y no puedo expresar con qué sentimiento de tristeza me ha traspasado este pensamiento... Renunciando al odio y a las disputas, *cedamos al amor,* y con un corazón alegre tomemos este camino que conduce a la ciudad santa...»[77]. Esto no era retórica[78]. Tan sincero como el rigor de su romanismo, este

[72] *Soirées,* primera conversación; t. 4, p. 48; undécima conversación, t. 5, p. 249, etc. En sus diatribas, violentas y a veces incluso injuriosas, Saint-Martin distinguía mal los abusos que él reprochaba al catolicismo y el principio mismo del catolicismo, al que, por otra parte, él le reconocía el mérito de ser «el semillero del cristianismo». Ver en FRANCK, *op. cit.,* los textos citados en pp. 56, 99, 119. Maistre no ha distinguido plenamente, según creemos, los restos de «gnosis» que subsistían en el espiritualismo de Saint-Martin.

[73] *Soirées,* T. 5, p. 251.

[74] Una visión análoga se encuentra en Hoëné WRONSKI, *Philosophie absolue de l'histoire ou genèse de l'humanité,* 1852, t. 2, pp. 267 y 279.

[75] Carta del 1816. T. 13, p. 218.

[76] 4 diciembre 1820. T. 14, p. 247.

[77] *Réflexions critiques...,* T, 8, pp. 405, 441, 444.

[78] Proyectaba escribir un libro sobre Rusia: «hasta ahora no se ha escrito todavía nada sobre ella con amor» (citado por MARGERIE, p. 27).

ecumenismo va a tomar nuevo impulso y se va a abrir a perspectivas todavía más amplias y misteriosas. En sus *novissima verba*, que constituye la undécima y última de las charlas de sus *Veladas de San Petersburgo*[79], José de Maistre descubre el fondo de su pensamiento (tomando ciertas precauciones), o si se prefiere, el fondo de su utopía; y entonces se manifiesta en plenitud el parentesco de Josephus a Floribus con Joaquín de Fiore.

Por boca del «senador», al que hacen eco prudente el «conde» e incluso el «caballero», habla, no exactamente de una revelación nueva —como había estado a punto de hacerlo en 1799— sino, retomando la fórmula, de aquello que él había llamado ya en 1782 «la revelación de la revelación»[80] (así Joaquín rechazaba la idea de un tercer Testamento y anunciaba el tiempo de la «inteligencia»). La cree necesaria, la presenta como inminente y la llama sin dudar con sus mejores deseos. El Caballero constata, en nombre de una muy difundida opinión: «En nuestros días parece que el hombre no puede respirar en el antiguo círculo de las facultades humanas. Quiere franquearlas y se agita, como un águila indignado contra los barrotes de su jaula»[81]. A lo que responde el Senador: «El universo está a la espera. ¿Con qué derecho despreciaríamos esta gran persuasión? Veinte años antes, en una nota fechada el 9 de marzo de 1799, en Venecia, Maistre había escrito: «Por una primera revelación, Dios concentró la verdad en una pequeña nación. Por la segunda, creció Jerusalén. Sin embargo, está todavía *en medio de las naciones* (Ez 5,5). El complemento de la Obra traerá una tercera manifestación»[82]. Ahora hace decir a su Senador:

> ...Hay que estar preparados para un inmenso acontecimiento en el orden divino, hacia el que marchamos con una velocidad acelerada y que debe sorprender a todos los observadores. Ya no hay religión sobre la tierra: el género humano no puede permanecer en este estado. Espantosos oráculos anuncian que *los tiempos han llegado*. Muchos teólogos, incluso católicos, han creído que unos hechos de primer orden y no lejanos estaban anunciados en la revelación de San Juan. ¿No es nada ese grito general que anuncia grandes sucesos?[83]

El Senador lo aprovecha todo. Invoca la autoridad de los comentaristas del Apocalipsis, que, en realidad, no tienen nada de joaquinitas y anunciarían más bien los horrores de los tiempos del Anticristo; apela a las desgracias de los tiempos, que no pueden dejar de suscitar su contrario; moviliza

[79] Se sabe que las *Soirées* aparecieron en 1821, poco después de su muerte, acaecida el 26 de febrero.

[80] *Oeuvres complètes*, t. 5, p. 242.

[81] T. 5, p. 227.

[82] Citado por DERMENGHEM, p. 285.

[83] *Soirées*, t. 5, pp. 230-231.

la historia de las ciencias, el testimonio de los exegetas protestantes, el de Böhme[84], la situación que resulta de la Revolución francesa, la conducta de la Sociedad Bíblica[85]; evoca a Virgilio y todos los «oráculos antiguos» que anunciaban al Salvador, para proporcionarle una analogía; no deja de recordar la soberanía del número *tres* «que aparece por todas partes, en el mundo físico como en el moral o en las cosas divinas»: ahora bien, Dios habló por primera vez a los hombres en el monte Sinaí... Después de quince siglos, se dirigió a todos los hombres una segunda revelación... «todo nos lleva a considerar como más o menos cercana, una tercera explosión de la bondad todopoderosa en favor del género humano», «una nueva efusión del Espíritu Santo»[86]:

> ...Y no digáis que todo está dicho, que todo está revelado y que no nos está permitido esperar nada nuevo... El judío que se atenía a la ley externa tenía toda la razón, *hasta el acontecimiento*, para creer en un reino temporal del Mesías. Pero se equivocaba, como se demostró después: ¿sabemos lo que nos espera a nosotros mismos? *Dios estará con nosotros hasta el fin de los siglos; las puertas del infierno no prevalecerán contra la Iglesia.* ¿Quiere esto decir que a Dios le está vedada toda manifestación nueva y que no le está permitido enseñarnos más de lo que ya sabemos? Esto sería, conviene decirlo, un extraño razonamiento[87].

El tercero y gran cambio puede preverse, e incluso se realizará, gracias a una «sabia exégesis» de las Escrituras. La última explicación de las profecías, del Cantar de los Cantares y del Apocalipsis debe parecerse mucho a la «explicación tan simple, tan natural, tan ingeniosa del *Pollion* de Virgilio, que me parece —concede el conde al senador— del todo *aceptable* en el tribunal del sentido común»[88]. Quizá alguien se asombre ante expresiones tan modestas, de un tono tan poco exaltado. Pero el contexto nos advierte de que esta sabia exégesis «no es cosa de poca importancia». En realidad es una interpretación espiritual bien osada que debe realizar a la vez eso que llamamos hoy «desmitologización» más o menos racional y aquello que el abad de Fiore llamaba la llegada del Evangelio eterno. Es el final y la cima de aquello que habían emprendido algunos Hebreos con su cábala, y luego los primeros cristianos, verdaderos iniciados, con su «magia blanca». Porque había, en efecto, entre los antiguos Hebreos, una «verdadera y respeta-

---

[84] Cita en nota a un autor alemán anónimo diciendo que «nadie ha profetizado con mayor claridad que Jacob Boehme aquello que él llama la era de los lirios»: pp. 258-259.

[85] «Yo sé que Roma no puede sufrir a la Sociedad bíblica...». Sin embargo ella podría ser «para la época futura lo que fueron antiguamente los Setenta, etc.».

[86] *Ibid.*, pp. 229-243; «yo no acabaría si quisiera reunir todas las pruebas que se aducen para justificar esta gran esperanza».

[87] *Ibid.*, pp. 242-243.

[88] *Ibid.*, pp. 229 y 255.

ble cábala, de la que la moderna no es más que una hija ilegítima y contrahecha»[89]. Descubría los «sentidos alegóricos», que ha profundizado todavía más el cristianismo con sus nuevas luces. «Bajo el relato literal, expresión de las "ideas reinantes en tal o cual época", forma "casi siempre grosera de los misterios divinos", ya es "hora de buscar una verdad más pura y un sentido más espiritual". El paraíso terrestre, Babel, la bajada a los infiernos, todo antropomorfismo físico, todo mitismo del Antiguo y del Nuevo Testamento, habría que destruirlo por una interpretación más libre, lo mismo que San Pablo ha destruido el mosaísmo y lo mismo que Orígenes, con su método alegórico, estuvo a punto de transformar prematuramente el cristianismo, ya en el siglo III»[90]. Este resumen de la undécima conversación a cargo de Louis Birault, es ciertamente forzado, e inclina tendenciosamente la idea de José de Maistre hacia la vertiente de Lessing; pero no es del todo inexacto.

La forma dialogada que adopta en la redacción de las *Veladas* le permite al autor no asumir la responsabilidad completa. Teóricamente el conde representa a José de Maistre; los vaticinios más atrevidos se le atribuyen a un senador ruso, amigo suyo, que era el martinista Tamara. Pero, de hecho, ante el plácido y conformista caballero de Bray, que también era para él un personaje real, las proposiciones que intercambian los dos principales personajes se complementan, y si bien los rasgos de carácter atribuidos al conde son, más o menos, los del autor, enuncia sus pensamientos más íntimos por medio del senador. Diversas suposiciones se han hecho a este respecto. Para el abad Loth, se trataría de conversaciones totalmente reales, y únicamente el Conde expresaría el pensamiento del autor[91]. Amédée de Margerie[92] y Pierre Moreau, admitiendo que se trata de una composición literaria, se inclinan hacia una conclusión análoga; para Georges Goyau, el Senador emitiría puntos de vista que fueron los de Maistre, pero que éste había atenuado ya en el curso de los últimos años[93]. De hecho es imposible no reconocer al autor en uno u otro de los dos personajes. Cuando el Conde declara al principio de la primera velada: «Ni pido ni acepto la parte principal de nuestras charlas; pondremos... nuestros pensamientos en

---

[89] *Soirées*, 9.ª conversación nota. T. 5, p. 156; cf. p. 138.

[90] Louis BIRAULT, *loc. cit.*, pp. 571-572.

[91] También para A. de LA VALETTE-MONBRUN, Maistre hace del conde su portavoz; ed. de las *Soirées*, París, 5 rue Bayard, 1925, t. 1, p. XII.

[92] *Op. cit.*, p. 343, citando estas palabras del senador: «Yo no sé qué gran unidad hacia la cual marchamos a grandes pasos», él observa: «La disidencia aparecía en esas últimas palabras. El senador, separado por el cisma de la gran unidad de la única y viviente verdad, y atraído por el iluminismo hacia el país de los sueños, dice: *Yo no sé* qué unidad. El conde de Maistre, con toda su doctrina y sus declaraciones explícitas, dice: *Yo sí sé* qué unidad». La nota es ingeniosa, pero poco convincente.

[93] Cf. DERMENGHEM, *op. cit.*, pp. 92-93, con la larga nota, que concluye afirmando que en la boca de cada uno de los tres interlocutores se encuentran temas maistrianos.

común»[94], es curioso que, después de haberse llevado largo tiempo la parte del león, concede a los «ímpetus filosóficos» y a los vaticinios del senador un lugar casi exclusivo en la última charla. Las pocas palabras prudentes por las que les puntualiza no son desmentidos; son más bien invitaciones a la prudencia y a la modestia: si las exposiciones teosóficas no conducen «ni al orgullo ni al desprecio de la autoridad, ...la crítica debe callarse ante estas precauciones»[95]. Amédée de Margerie ha escrito: «Imagino que en una o dos entrevistas José de Maistre hace pasar bajo este pabellón extranjero alguna idea aventurada por la que él siente alguna debilidad de corazón, pero de la que su razón no quiere aceptar su responsabilidad»[96]. Me parece esto minimizar la importancia de las ideas expresadas y sus penetraciones en el pensamiento del autor. Este, fiel a sí mismo desde su juventud, continúa uniendo el tradicionalismo con el profetismo para ensanchar su visión del porvenir. «En una de mis *Veladas de San Petersburgo* —escribió a Deplace el 11 de diciembre de 1820— he reunido todos los símbolos (quiero decir, todos los que yo conozco) que anuncian algún gran acontecimiento en el ámbito religioso»[97].

Está claro que su perspectiva no podía ser la de un teólogo medieval. Pero tampoco es la que nos han descubierto un Swedenborg o un Lessing. Surge de otro espíritu. Aunque por más de un rasgo José de Maistre sea aún un hombre del siglo XVIII, su obra conecta más bien, dándole un nuevo impulso, con la empresa de los grandes humanistas cristianos de los siglos XV y XVI, al mismo tiempo que anuncia los innumerables trabajos de la historia comparada de las religiones debidos a la Escuela tradicionalista (sus adeptos más fervientes dirán «Escuela católica»), que van a llenar todo un siglo con sus fárragos. Si es necesario espiritualizar las Escrituras a fin de descubrir sus profundidades, dice el Caballero (muy «maistreano» él), es también preciso «limpiar» al politeísmo, lo cual permitirá descubrir que «las tradiciones antiguas son todas verdaderas». Así, por la concordancia de todas las religiones, buscada en el siglo anterior por Lavater, por Sailer y otros muchos, y más recientemente por el barón de Starck en su *Banquete de Teódulo*[98], se habrá encontrado la religión universal que buscamos toda-

---

[94] T. 4, p. 10.

[95] Cf. t. 5, pp. 228-229, 247, y al final del todo, pp. 256-257. En la 7.ª conversación, el conde le pide al senador que haga una colección de su «Élans philosophiques»; en la 10.ª conversación, el senador dice al conde: «No se puede llegar si no es por esas *rutas extraordinarias* que Vd. tanto teme...»: t. 5, pp. 63 y 180-181.

[96] *Op. cit.*, pp. 292-293.

[97] *Lettres et opuscules*, t. 1, p. 504. Citado por DERMENGHEM, p. 93. Ya en las conversaciones anteriores le gusta a Maistre confiar al senador la expresión de sus más altos pensamientos: cf. en la primera conversación, la página magnífica sobre la generación y las «innumerables profanaciones de la primera ley del mundo»: t. 4, pp. 45-46.

[98] 1809: título de la trad. francesa en 1818: *Entretiens philosophiques sur la réunion des différentes communautés chrétiennes*.

vía, es decir, el verdadero y pleno catolicismo. Tal debe ser la tercera y última manifestación del orden divino, fundamento de lo que Maistre llama «la gran unidad», objeto de la «gran obra». Igual que se desgarró un gran velo para los Hebreos, otro gran velo «se desgarrará para nosotros. No será abolida la Ley, sino cumplida, y el paso dado de lo judío a lo cristiano no será más grande que el que hay que dar desde un viejo cristiano a un nuevo católico»[99].

Como todos sus predecesores, José de Maistre, por una especie de contradicción inevitable, presta a la desconocida edad, al reino misterioso del Espíritu al que tiende, los contornos y los colores de sus propias concepciones. Quizá también, por otra especie de contradicción o de combinación paradójica, el alejamiento de la historia permite discernir mejor el testamento espiritual que quiere transmitir este gran corifeo del catolicismo romántico, autoritario y ultramontano. ¿Contiene todavía, más fuertemente de lo que jamás él confesó, una dosis de aquel espíritu racionalista que quería combatir? En particular, el catolicismo ensanchado que él entreveía, esa «religión universal», ¿permanecía como algo próximo a la «religión natural», cuyo concepto había evolucionado de modo extraño?: primero los teólogos que describían la religión anterior a Moisés[100], luego los deístas italianos e ingleses para desembocar en las «luces» de los franceses y luego al ideal proyectado por Lessing para el porvenir... Sin embargo, y a pesar de algunas apariencias, la profundización en las Sagradas Escrituras que él daba por descontado era algo bien diferente de la crítica bíblica a la que se refería el editor de los fragmentos de Reimarus; y el estremecimiento místico, cuyo eco no dejará de percibir algún lector de las *Veladas*, es de una naturaleza distinta a la del lirismo convencional con que se adorna *La educación del género humano*.

El catolicismo futuro que surge del sueño «maistreano», ¿será aún ortodoxo? Sainte-Beuve lo ha pensado, al menos una vez, y Madame Swetchine se lo agradeció. Ella le agradeció «haber reconocido que había que interpretar en Maistre su renovación del cristianismo en un sentido riguroso de ortodoxia». Y admiró la «maravillosa penetración» que, en este caso, había

---

[99] Resumido por BIRAULT, *loc. cit.*, Cf. DERMENGHEM, *op. cit.*, 1, p. 291: «Sobre este punto ¿se sentía Maistre atado en parte por el secreto de la iniciación? ¿Quizá por eso el capítulo último de su obra principal queda misteriosamente inacabado, como con la angustiosa melancolía de las grandes obras interrumpidas que parecen ansiosas de decirnos quién sabe qué secreto?». Eso sería —pensamos— endurecer demasiado el matiz esotérico del Maistre «iniciado». La muerte del autor parece ser una explicación suficiente. Pero si a todo precio hubiera que buscar una explicación a ese «mystérieux inachèvement», estaríamos tentados de decirlo a la inversa: aun cuando no hay ningún «secreto», la obra incompleta deja entender que hay, para el porvenir, un misterio todavía inefable.

[100] Cf. la *Mémoire au duc de Brunswick*, pp. 77-78: «...los dogmas capitales de la Religión natural».

dominado a las prevenciones de la crítica [101]. Algunas imprecisiones voluntarias, el paso del tono enfático al aspecto de proposiciones libres, reticencias colocadas en lugares justos... permiten darles la razón, tomando la fórmulas más osadas como brillantes paradojas. Los dos rinden su justicia a las intenciones de José de Maistre. Pero no sería hacerle plenamente justicia a la áuténtica manifestación de su pensamiento, querer llevarlo todo al interior de una fácil ortodoxia. A. de la Valette-Monbrun confiesa el «carácter muy original que Maistre ha dado a su ortodoxia católica» [102]. En efecto, hay en él algo más que las aproximaciones a un misterio cuya plenitud el espíritu humano se reconoce incapaz de captar. En sentido literal, no se podría ser más joaquinita. No seguiremos al «pequeño Roberto» cuando nos dice que la «concepción de la historia» de las *Veladas* «se parece mucho a la de Bossuet» [103]. Lamennais, que también aprobaba el profetismo «maistreano» sin comprenderlo en absoluto, le ha caracterizado así en una carta a la condesa de Senfft: «Este hombre, tan seco y tan duro como pensador, no podía librarse de un presentimiento magnífico; un reflejo de sabe Dios qué resplandeciente porvenir, impenetrable a su vigilante razón, había brillado más de una vez sobre la espada que él tenía constantemente levantada sobre el género humano; su ojo percibía lo que su corazón no conocía, mientras que a los demás el corazón les revela lo que está aún profundamente escondido a sus miradas» [104]. Advirtamos aquí la parte de romanticismo extremado que caracteriza a las antítesis e imágenes de Lamennais, pensemos en el resentimiento de un hombre cuyas doctrinas había criticado recientemente José de Maistre, y lamentemos finalmente en esta apreciación perspicaz, un rasgo de maldad, un cierto exceso de tintas negras, cosa bastante frecuente en tal pluma [105].

---

[101] Carta a Montalembert, 22. nov. 1843, sobre dos artículos de Saint-Beuve recientemente aparecidos: *Lettres,* publicadas por el conde de Falloux, t. 3, 1873, pp. 57-58.

Sin embargo, en sus *Portraits littéraires,* t. 2, 1844, p. 443, Saint-Beuve no se muestra tan cierto de una ortodoxia tan pura. «Si no hay nada de nuevo en él ¿cómo puede ocurrir que la más innovadora de las sectas religiosas de nuestra edad haya podido escribir sobre sus banderas tantas palabras proféticas tomadas de él, como manifiesto y por divisa?».

[102] *Op. cit.,* t. 1, p. XXIV.

[103] Ni su ultramontanismo, ni su joaquinismo han impedido a José de Maistre, que sabía reconocer la grandeza, escribir en sus *Réflexions sur Méthode:* «Nuestro Bossuet, esa gloria de Francia, de la Iglesia y del género humano». T. 8, p. 407.

[104] 8 oct. 1834. *Corresp. gén.,* t. 6, p. 302; sin embargo, *ibid:* «Con un alma generosa y noble, todos sus libros parecen haber sido escritos sobre el patíbulo».

[105] Con frecuencia se ha sido demasiado severo con Maistre. El comparte con Erasmo el honor de haber suscitado, en nuestro último medio siglo, un panfleto universitario tan enorme como erudito.

II

Las meditaciones de Ballanche

Los nombres de Maistre y de Bonald son asociados frecuentemente como los de los dos grandes maestros de la Contrarrevolución. Mejor le cae este título al segundo que al primero. Nunca fueron íntimos ni tuvieron que colaborar en alguna obra común. El vizconde de Bonald no nos ofrece más que un eco, debilitado y fugitivo, del pensamiento de su ilustre corresponsal en cuanto al porvenir religioso de la humanidad. Su potente y macizo tradicionalismo estaba bien poco atravesado de fulgores proféticos. Y sin embargo un día explicó que los gérmenes antiguos, depositados en el mundo actual y «encerrados en la verdad como en el seno de su madre, salen de allí cuando hace falta y como hace falta; y así se acerca poco a poco el momento en que los hombres verán la virtud cara a cara, y no como en figura y bajo velos» [1]. Demasiado poco para una candidatura joaquinita.

De forma enteramente diferente actúa Ballanche (1776-1847), el dulce y melancólico lionés, siempre autor en gestación de la *Palingenesia social*[2]. Toma su título de la *Palingenesia filosófica,* de Carlos Bonnet, y bajo ese título agrupará la mayor parte de sus escritos. «Lo que Carlos Bonnet intentó para el hombre individual, yo lo he intentado para el hombre colectivo» [3]. Ha podido encontrar también la palabra, en un sentido más

[1] *Sur un dernier ouvrage de M. l'abbé de la Mennais,* en le Défenseur, oct. 1820, pp. 87-88.

[2] Cf. Paul BÉNICHOU, *Le grand oeuvre de Ballanche,* chronologie et inachèvement, RHLF, 1975, pp. 736-748.

[3] *Oeuvres.* París-Ginebra, 1830, t. 3, prefacio, p. 11.

próximo a su intento, en Herder, que la había tomado, sin duda, de Lessing[4]. Leyéndole se piensa, como sin querer, en Vico, en Herder, en Maistre, en Lamennais. Pero éstos son no tanto sus inspiradores cuanto los teóricos con quienes tiene costumbre de confrontarse. En la segunda parte de sus *Prolegómenos* nos dice: «Yo tendré que hacerlos comparecer ante el genio de la humanidad»[5]. Admira a Vico, a quien ha leído y estudiado directamente, antes de que Michelet ofreciese una traducción parcial del mismo en 1827. Ve en él a «uno de los espíritus más penetrantes que jamás hayan existido... lleno de ese pensamiento consolador que da cuenta de todo, el de una Providencia siempre vigilante, siempre protectora, que se expresa por la inviolable ley del desarrollo y del progreso»; pero constata que «la fuerza lógica de su sistema ha violentado su ortodoxia y le ha obligado a construir una humanidad desenraizada de la tradición, a crear una espontaneidad independiente de la revelación»[6]. De Herder, del que su intento es más bien concurrente que dependiente, dice de pasada que alguna de sus disertaciones «merece ser consultada»[7]. Si bien a veces hace pensar en Court de Gébelin o en Fabre d'Olivet, el contraste entre su espíritu y el de ellos es asombroso. En cuanto a su hermano mayor Maistre y a su contemporáneo Lamennais, él mismo no duda en señalar su desacuerdo con ellos. «Aquí expreso yo una filosofía contraria a la suya»[8]. Se ha anticipado a Lamennais en su liberalismo, puesto que reclamaba, doce años antes de la fundación de *l'Avenir,* «la independencia mutua de las instituciones religiosas y de las instituciones políticas», negando a la religión todo apoyo al poder y prohibiéndole toda intervención en su favor; pero se guardará de aprobar la confusión que, para Lamennais, llevaba consigo toda religión en el flujo de la evolución social[9].

Maistre y Ballanche, que se estimaban mutuamente, mutuamente se criticaron, incluso con viveza. Maistre reprochaba a Ballanche en 1818, a propósito de su *Ensayo sobre las instituciones sociales,* en el que demostraba el progreso resultante de la lucha entre los dos principios opuestos, el estacionario y el progresivo, su «espíritu revolucionario». «No creo que esté usted en buen camino», le escribía. Por su parte, Ballanche declara en sus *Prolegómenos:* «Con gusto diría yo a M. de Maistre y a sus discípulos:

[4] La palabra figuraba ya en el Diccionario de Trévoux, en la Enciclopedia, etc; estará por todas partes en la primera mitad del siglo XIX. Cf. BRIAN-JUDEN, *Traditions orphiques,* pp. 237-276. La Francia católica de 1833 publicará incluso dos artículos sobre la «Palingénésie musicale». (Bénichou, *op. cit.,* p. 193).

[5] *Loc. cit.,* p. 150.

[6] *Op. cit.,* pp. 148-149 y 337. Dice él también: Yo tendré «frecuentemente que contradecir a la filosofía de Vico»; p. 150.

[7] Prefacio *Antígona,* 1814. *Oeuvres,* 1830, t. 1, p. 42.

[8] *Réflexions diverses,* XXI, *Oeuvres,* t. 3, p. 365.

[9] *Oeuvres,* 1830, t. 2, pp. 317-319 y 462-463, etc.

Vosotros sois judíos de la antigua Ley, nosotros somos los cristianos de la gracia»[10]. Y añade: «Este noble teósofo se ha dormido en el seno de sus recuerdos, que tomaba como previsiones». Sin duda «no se ha extraviado él por los oscuros senderos del pasado» tanto como Bossuet, cuyo «soberbio genio» se había dejado prender en el piélago del galicanismo; y sin embargo, uno y otro nos reenvían a la antigua Ley: pero «Moisés engendró un pueblo, Cristo indicó el género humano; Bossuet y Maistre no conseguirán arrebatarnos el beneficio de esas dos iniciaciones que se han convertido en nuestras inalienables herencias»[11]. Se comprende que en diversas ocasiones Ballanche se asombra de ver que Maistre espere «un siglo nuevo, una nueva revelación. ¡No sabe que el cristianismo lo ha dicho todo! No estamos a la espera de una revelación. Ya no hay sitio para el *altar al Dios desconocido.* El cristianismo es la perfección de las instituciones religiosas; la palabra no podrá quitar la religión de Jesucristo, porque ésta no se ha apartado jamás del pensamiento»[12].

En esta especie de intercambio de posiciones, la contradicción no es más que aparente. Ballanche reprocha a Maistre su «conservadurismo» político-religioso, así como su esperanza en una tercera edad, por la misma razón. «También yo creo en una nueva era, dice, pero esta era ya ha comenzado. El esperado siglo existe ya. Las cosas hablan un lenguaje que es también una revelación de Dios». Diríamos hoy que ha visto en la gran Revolución un «signo de los tiempos». Para él, la Revolución francesa ha inaugurado la nueva era, y en sus futuros desarrollos ve más bien una transformación social que una transfiguración intelectual: «El movimiento de los espíritus, que es la opinión, puede levantar a la sociedad; pero es preciso que la religión permanezca inmóvil como el mismo Dios». Y esto vale tanto contra José de Maistre como contra el segundo Lamennais[13]. El cristiano y católico Ballanche es muy duro contra la filosofía deísta del siglo XVIII[14]; sabe cuán «horrible» fue la crisis revolucionaria; guardó siempre un recuerdo horripilante de los horrores sufridos por su ciudad, Lyon, en los tiempos de su adolescencia; pero (próximo en esto a Maistre) cree que es

---

[10] Cf. *Oeuvres,* t. 3, p. 60: «El antiguo decreto de la Providencia ha sido abolido por el nuevo decreto contenido en la promulgación del Evangelio».

[11] *Ibid.*, pp. 197 y 264-267. La expresión de «profeta del pasado», que él había aplicado a Maistre, no tenía para él sólo un sentido peyorativo; él escribía en 1825 a Mme Récamier: «El don de profecía o de adivinación se aplica al pasado como al porvenir..., la profecía es una síntesis, el verdadero historiador es en toda la fuerza del término, un profeta del pasado». Édouard HERRIOT, *Madame Récamier et ses amis,* t. 2, Plon-Nourrit, 1905, p. 179.

[12] *Palingénésie sociale,* Prolegómenos, 2ª parte; *Oeuvres,* ed. de 1830, t. 3, p. 203. Ensayo sobre las instituciones sociales. *Oeuvres,* t. 2, pp. 316 y 317.

[13] *Essai sur les institutions sociales, Oeuvres,* t. 2, pp. 317 y 319. En su Prefacio de 1828 a *L'Homme sans nom,* escribe con el mismo orgullo: «La nation française... n'a point de pardon à implorer des inexorables prophètes du passé». *Oeuvres,* 1830, t. 1, p. 304.

[14] Cf. Prolégomènes, *Oeuvres,* t. 3, pp. 327-328.

una ley misteriosa de la Providencia «que el bien salga del mal, que el bien pueda darse sin dolor, que la grandeza del bien se mida por la extensión y la intensidad del dolor». Ni el mismo regicidio le quita su lucidez ni su firme esperanza: «Propone a los realistas, dice Paul Bénichou, que consideren a Luis XVI sobre el patíbulo con toda reverencia, como el símbolo de un cambio histórico querido por la Providencia»[15].

Ballanche se muestra a la vez, en sus consideraciones sobre la historia espiritual de la humanidad, más atrevido y más reticente que Maistre, con quien está de acuerdo a su manera en el doble entusiasmo por las iniciaciones del lejano pasado y por las anticipaciones místicas. No sin razón Ozanam, que —como se verá después— ha retenido algo de uno y otro, los relaciona entre sí. «Se ha podido temer, escribe pensando sobre todo en la hipótesis formulada por Ballanche sobre la salvación final universal, que —al perseguir la idea de una evolución del cristianismo— el espíritu de Ballanche se hubiera apartado en algún punto de ese círculo sagrado de la ortodoxia en el que estaba fijo su corazón. Pero si se le perdona a J. de Maistre aquel presentimiento de una tercera revelación de la que tanto han abusado los saint-simonianos, ¿cómo no perdonar la buena fe de su glorioso adversario, tan católico como él de creencia y de profesión, pero confundido por la autoridad de Orígenes y por la mansedumbre de una imaginación que sólo se confundió en no creer bastante en el mal?»[16]. El examen de este último punto nos llevaría lejos de nuestro propósito[17]. La verdad es que Orígenes nada tiene que hacer en la disputa; Ballanche no hace alusión a él; otras influencias más recientes y más fuertes que la de la «apocatástasis», atribuida al antiguo doctor, sin pruebas decisivas, podían ejercerse sobre él[18]. Recordemos solamente aquella bien tardía de Fabre d'Olivet, cuya *Historia filosófica del género humano* acababa de aparecer en 1824[19].

Otros dos lioneses, amigos suyos, sin duda influyeron decisivamente sobre el pensamiento de Ballanche: el gran Ampère y, más aún, Claude-Julien Bredin. Ampère escribía a Bredin, el 1 de octubre de 1816: «Todo me anuncia una gran época religiosa, pero me desconsuela pensar que no viviré bastante para verla...»[20]. Bredin era, de los tres amigos, el más ardientemente profético. Soñaba con una Iglesia «mística»; «yo la veo, escribía a Ballanche, en el convento donde estaba Tomás de Kempis, en el palacio de

[15] *Op. cit.*, p. 77.

[16] OZANAM, *Oeuvres*, t. 8, pp. 87-88. Modestamente, el mismo Ballanche ha expresado el deseo de que algunas de sus páginas en las que brilla su fe católica sirvan para «hacerme perdonar la temeridad de algunas de mis investigaciones»: *Oeuvres*, t. 3, p. 214.

[17] Cf. BALLANCHE, Prolegómenos, *Oeuvres*, t. 3, pp. 319-324.

[18] Cf. nuestro estudio sobre Orígenes en su comentario a Jeremías, en *Recherches dans la foi*, Beauchesne, 1979, Bibl. des Archives de philosophie.

[19] Era la reedición de su tratado *De l'état social de l'homme*, aparecida en 1822.

[20] AMPÈRE, *Correspondance*, t. 1, p. 96. Cf. Viatte, t. 2, p. 226.

Fenelón o en la tienda de Böhme; ha habitado con frecuencia en las casas de los jesuitas; hubiera querido que se leyeran las Escrituras «en el espíritu de Böhme»[21]. Pero creía constatar en su tiempo una decadencia irremediable de la Iglesia visible y ponía su esperanza en un cristianismo nuevo, cuya llegada estaría marcada por la ruina de aquélla[22]. Como Ballanche, por estas fechas (hacia 1821), pensaba todavía que la Revolución francesa casi había terminado en el orden social la obra del cristianismo, su amigo le replicaba: «Tú dices que la sociedad está saturada de cristianismo; como profeta tienes razón, pero como historiador te confundes. Tu aserto es verdadero para el porvenir; en cuanto al presente, no lo es del todo»; y, con esa mezcla de tradicionalismo que hemos encontrado en José de Maistre y que era una vieja herencia: «La sociedad se satura de cristianismo; la mezcla se viene haciendo desde hace siglos (pues el cristianismo es muy anterior al nacimiento del hijo de María), pero aún no está acabada; la saturación no está completa, no; ni siquiera en la nueva sociedad»[23]. Al año siguiente precisaba Bredin su pensamiento, que había venido a ser el de su corresponsal:

> Es imposible caracterizar la época actual del mundo mejor que tú lo has hecho con el epítelo de «palingenésica». Esta palingenesia será larga y dolorosa y no será sino preparatoria: ya se ha convertido el huevo en larva y va a pasar al estado de ninfa; pero no se transformará todavía en mariposa[24]. Todas esas metamorfosis son enfermedades, crisis terribles que hacen estremecer. ¡Ay, ay!: mi mirada se extiende sobre toda la superficie de nuestro planeta y percibe, en su totalidad, un espectáculo vergonzoso. Pero bendigo a Dios, según su santa voluntad... Ninguna resurrección puede hacerse sin la cruz[25].

El pensamiento común de los dos amigos estaba acompañado de una piedad sincera, teñida quizá de dolorismo, pero procedente de una fe profunda en el misterio de la Redención. Ballanche escribirá poco antes de 1830: «He creído en la posibilidad del progreso por la vía de la *evolución;* pero bien veo al presente que esto no es así en las cosas humanas y que ellas proceden por la vía de las *revoluciones*. Y así, los cataclismos no pueden evitarse en el mundo social como tampoco pueden evitarse en el mundo físico». La historia humana está hecha de «ciclos palingenésicos»[26] (Ballan-

[21] Bredin dio a conocer a Boehme, como Creuzer a Ballanche: Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'Odysée de la conscience* (en Schelling), Alcan., 1933, p. 255. Cf. J. Ross, *op. cit.*, pp. 359-363.

[22] Cartas a Ballanche, 6 oct. 1817 y julio, 2, 1821. Auguste VIATTE, *Claude-Julien Bredin,* 1776-1854, *Correspondance philosophique et littéraire avec Ballanche;* ed. de Boccard, 1927, pp. 36 y 151.

[23] 2 julio 1821. *Correspondance...*, p. 152.

[24] En sus Prolegómenos de 1827, Ballanche retomará la misma imagen: *Oeuvres*, 1830, t. 3, pp. 125-126. Venía de Leibnitz y había sido utilizada por Bonnet.

[25] 1822. *Correspondance...*, pp. 177-178.

[26] Prolegómenos, primera parte. *Oeuvres*, t. 3, p. 59.

che está aquí cerca de Vico); «la humanidad crece sobre las ruinas de las naciones. Todo es destrucción y renacimiento; la palingenesia es la ley reparadora»[27]. Esto es lo que exponen, bajo forma simbólica, los ensayos de *Antígona* y de *Orfeo;* esto es lo que deja entender el ciego adivino, al fin de su relato en el palacio de Príamo: «Los días de Ilión se aproximan, sus destinos ván a concluir. De sus cenizas nacerá un nuevo imperio que, a su vez, agitará al mundo largo tiempo. Así los pueblos se suceden unos a otros sin encontrar reposo; así nacen y mueren las generaciones en el seno del dolor»[28]. «Todo es sufrimiento para el género humano, el estado social es un estado de sufrimiento»[29]. Es una ilusión creer que, para el hombre, la sociedad «es un medio para llegar a la felicidad»: solamente es un medio «para desarrollar sus facultades»[30]. Dios ha puesto en ella «algo inexorable que se parece a la fatalidad de los poetas trágicos»[31], pero para invitarnos al combate: «el verdadero combate, el combate definitivo», que es «una lucha moral»[32]. «Lo que ha perturbado la razón de todos los fabricantes de sistemas es que siempre han querido dirigir a la especie humana hacia la felicidad, como si el hombre estuviera sin porvenir, como si todo acabase con esta vida, como si acaso se pudiese estar de acuerdo sobre las apreciaciones de la felicidad»[33]. Ballanche retiene la fórmula sobre la «educación del género humano», la hace suya, y finalmente no quiere hablar de otra cosa; pero no deja de advertirnos que «la educación del género humano es penosa: hace falta que él la merezca, es preciso que se haga a sí mismo», e incluso (se verá luego) hace falta «que expíe... La educación del género humano es siempre dura, porque ella contiene siempre la doble condición de la expiación y del progreso comprado con el esfuerzo y hasta con el dolor»[34].

En el pensamiento de Ballanche hay un profundo realismo que no siempre se ha destacado. Dice también: «No pretendo negar ese estado de sufrimiento y de combate que ha dado a luz las doctrinas perversas de Hobbes o los llantos de Rousseau y, anteriormente, los sueños de los poetas

27 *Antigone* (1814), l. 6. *Oeuvres*, t. 1, pp. 288-289. Cf. t. 3, p. 12.

28 *Orphée* (escrito en 1818, publicado en 1828). Ver en C. Huit, *La vie et les Oeuvres de Ballanche*, Vitte, Lyon-París, 1904, pp. 196-219, el capítulo consagrado a *Orphée*.

29 *Essai sur les institutions sociales* (1818). *Oeuvres*, t. 2, pp. 106 y 256.

30 *Le Vieillard et le jeune homme*, (1819). *Oeuvres*, t. 2, p. 389. Cf. pp. 468 y 473: «Yo no os prometo la felicidad, ni para la sociedad ni para los individuos... Que el hombre colectivo, el ser social, ensanche su inteligencia, mejore sus días de exilio; pero que el hombre individual, el ser que tiene un porvenir más allá de esta vida, perfeccione sus facultades morales, y la finalidad de este tiempo de prueba que pasamos sobre la tierra estará lograda...».

31 *Op. cit.*, T. 2, p. 400.

32 *Essais de palingénésie social*, Prefacio, *Oeuvres*, t. 3, p. 12.

33 *Le Vieillard et le jeune homme*, in fine. *Oeuvres*, t. 2, p. 474.

34 Prolegómenos. *Oeuvres*, t. 3, pp. 70 etc. Ver también p. 120: «Las leyes fundamentales... que han servido para la educación del género humano... siempre subsistirán. El cristianismo es la gran expresión de esas leyes...».

sobre la edad de oro; ese estado de sufrimiento alcanza nuestra misma naturaleza, que es toda sufrimiento. No se trata de discutir las ventajas y los inconvenientes del ser social, puesto que el hombre no puede existir sino así»[35]. Pero ese realismo no se convierte en pesimismo o en desesperación: «Pasando por una serie de palingenesias», el género humano avanza siempre, avanza incluso a través de los desiertos, avanza a pesar de los hombres de freno y en medio de las naciones que crecen y degeneran; avanza desde la esclavitud a la libertad y a la soberanía, de la solidaridad instintiva a la caridad consciente, de la confusión del poder temporal y espiritual a su separación, del sufrimiento al bienestar universal»[36]. ¿Se ha establecido plenamente el acuerdo entre este realismo y esta esperanza? ¿No hay también en ese sueño palingenésico una ambigüedad fundamental? Tan pronto parece que por una serie de mutaciones dolorosas pero ascendentes se debe desembocar en un término definitivo, como parece que estemos enzarzados en una serie de ciclos sin fin, si bien uno está tentado a preguntarse si es aún posible conceder un carácter absoluto sea a la revelación cristiana, o sea, a la salvación del género humano[37]. Brendin, más intuitivo que su amigo, parece haber renunciado a hundirse en las conjeturas sobre los destinos de la Iglesia y del cristianismo. En una carta que le dirige el 1 de julio de 1831, se deja ver un desencanto, quizá un cierto escepticismo, en beneficio de una fe más amplia: «La vida del hombre sobre la tierra, ¿es una prueba?, ¿una educación? O bien, ¿es simplemente un sueño? He aquí la gran cuestión. En otro tiempo, no habría dudado en la respuesta: una educación; más tarde, he dicho: una prueba; hoy... ¿qué sé yo? Pero esto no es dudar: yo estoy lleno de esperanza»[38]. Ballanche fue un hombre eternamente asaltado por la duda. Y aun cuando mantenía su idea, siempre sentía escrúpulo o se sentía impotente para hacerla correr de forma netamente inteligible. ¿No decía, en el prefacio de la *Palingenesia,* que si bien este libro es «homogéneo, perfectamente homogéneo», no podía engendrar empero en su lector más que «una impresión general», porque, al ser incapaz «de señalar por adelantado» el fin al que se orienta, su verdadero libro no será nunca escrito[39]? Y también decía en los *Prolegómenos:* «Con una suerte de ansiedad hago tales excursiones en un campo del que quizá hubiera debido quedar al margen; pero ¿cómo separar los destinos humanos de aquello que forma su alma y su vida, la religión?»[40].

---

[35] *Essai sur las institutiones sociales. Oeuvres,* t. 2, p. 259.

[36] *Essais de Palingénésie social,* I, 9.

[37] No obstante, se disipan algunas ambigüedades si se tiene en cuenta la distinción propuesta por Ballanche entre sociedad y religión, entre hombre colectivo y hombre individual. Ver página precedente, nota 30.

[38] *Correspondance,* ed. Viatte, p. 287.

[39] *Oeuvres,* t. 3, p. 22.

[40] *Prolégomènes,* 3.ª parte. *Op. cit.,* p. 230.

No cabe profeta más modesto; pero también pocos hubo más oscuros. Estas dudas, estas indecisiones se traducen luego en un estilo nebuloso [41] o en unos textos aparentemente contradictorios. Y al formular estas observaciones con frecuencia se ha exagerado. Si Ballanche no es siempre plenamente constante consigo mismo, ello se explica en buena parte por una evolución debida a una reflexión y a la experiencia de los tiempos que hubo de atravesar: «Lo que yo ofrezco a mis lectores, dice en su Prefacio, no es precisamente un fruto de la soledad: es justamente lo contrario»; y de ahí resulta «una especie de irregularidad en la marcha gradual de las ideas»; pero tiene el derecho de añadir que «la inspiración es siempre una e idéntica» [42]. Por otra parte, mientras se trate de la historia y del análisis social, a Ballanche no le faltan ni firmeza en el pensamiento ni claridad en la expresión. Pero la amplitud de su tema le obliga a recurrir al símbolo, que se presta menos a la univocidad; y cuando se trata de las cosas primeras y últimas, no pueden ser, como señala justamente, «el sujeto de una fórmula general, porque esa fórmula no podría ser concebida más que en términos que suponen el tiempo y el espacio. El espíritu humano es incapaz de producir la fórmula que se pediría a sí mismo» [43].

La intención de esta obra es totalmente cristiana. En su primera obra, en 1801, Ballanche había comparado al cristianismo con una «columna eterna apoyada sobre la base del universo» [44]; y esta imagen, que unía a su amplio humanismo la solidez de su fe, no será desmentida en adelante. En 1834, impresionado por las *Palabras de un creyente,* se esforzará por conducir a Lamennais, cuyas audacias liberales había él superado, a los caminos de la sumisión y de la ortodoxia. El mismo desconfía de sus posibles errores: «Sé que la verdad se aprovecha de todo, sin exceptuar los errores de buena fe; sin embargo, es bueno precaverse contra la excentricidad de las tendencias demasiado liberadas de la autoridad» [45]. Rechaza todo «más allá» del cristianismo: «No existe para la humanidad una perfectibilidad indefinida; el cristianismo es la religión final y la otra vida es el término del progreso». «Para el cristianismo no existe una doble religión, una para el pueblo y otra para los sabios». «Ahí reside el último grado de la emancipación del género humano» [46]. Cristo lo ha cumplido todo; los antiguos mitos

[41] «Ballanche —ha escrito Barante— vivía en una nube; pero esa nube, de vez en cuando, se entreabría». En Ch. HUIT, *op. cit.,* p. 344. La expresión, aunque ingeniosa, es caricaturesca; estaba tomada de Eckstein. Baudelaire dirá «humareda»; otros, «niebla». Puede ser un pretexto para dispensarse del esfuerzo por comprender.

[42] *Oeuvres,* t. 3, pp. 23.

[43] *Prolégomènes,* 3.ª parte; ed. citada, t. 3, p. 323.

[44] *Du sentiment...,* citada por Brian-Juden, *op. cit.,* p. 247.

[45] *Théodicée de l'histoire.* V. Cf. VIATTE, t. 2, p. 219. Igualmente reprocha a Vico por «hacer violencia» a la ortodoxia, al crear en la historia «una espontaneidad independiente de la revelación». *Oeuvres,* 1930, t. 3, p. 337.

[46] *Prolégomènes,* 2.ª parte. *Ibid.,* p. 141, etc. Cf. *Oeuvres,* ed. de 1833, t. 6, pp. 347-348.

le prefiguraban, la antigua sabiduría le anunciaba: «Prometeo, que por su origen toca a la naturaleza divina, y por sus afectos a la naturaleza humana, quizá no sea más que el dogma de un reparador de nuestra raza caída... (Con Cristo) el misterio de la expiación está, por fin, cumplido». En *La ciudad de las Expiaciones* —verdadera «utopía», no sueño humano del porvenir, sino símbolo de lo que Ballanche consideraba como la síntesis o la cima de toda su obra— [47] se logra la educación, o más bien la «rehabilitación», la «regeneración» del género humano.

La perspectiva en que debemos mantenernos no nos permite exponer con mayor amplitud el papel capital que tiene en la doctrina de Ballanche, en correlación con una contemplación realista de la lucha y del dolor en la historia de la humanidad, ese misterio de la expiación. Pero conviene al menos recordarlo: «El dogma uno e idéntico de la decadencia y de la rehabilitación, ese dogma severo y unánime» es a los ojos de Ballanche «el lugar de todo origen» y «explica el proceso de los destinos humanos» [48]. Toda iniciación viene acompañada de sufrimientos, todo progreso moral es a base de expiación. La fe en la Encarnación es al mismo tiempo fe en el Sacrificio de Cristo. El Mediador ha venido a abolir la ley de la sangre; y eso es lo que enseña, perpetuándolo, el dogma eucarístico, del que la «Iglesia católica es única depositaria»: dogma «continuo y sin fin de la mediación... dogma inefable del amor, dogma perpetuo de salvación, emblema divino renovado cada día en todas las iglesias» [49]. Es el «sistema histórico» que expondrá en una conferencia de 1832, sistema fundado «sobre el dogma cristiano de la decadencia y de la rehabilitación» [50].

En el epílogo de *Orfeo,* el mismo tema se afirma o al menos se esboza, eco delicado de los Padres de la Iglesia y de los grandes humanistas cristianos, como Pico de la Mirandola: «He invocado a todas las musas; y la musa cristiana, que me ha oído, ha comprendido que le tocaba a ella respon-

---

[47] Prefacio de 1828 a *L'Homme sans nom:* Este apólogo «pertenece al sistema de ideas que no obtendrá todo su relieve más que en la *Ville des Expiations,* una de las partes más considerables de la Palingenesia social». *Oeuvres,* 1830, t. 1, p. 302; cf. Prolégomènes, *ibid.,* t. 3, p. 206. La idea primera se remontaba a 1805. Algunos fragmentos aparecieron en 1832-33 en la France littéraire; algunos íntimos tuvieron conocimiento de todo el conjunto. Ballanche trabajaba en ello todavía en 1836; la obra quedó incompleta. La *Vision d'Hébal* es un episodio destacado de la misma. Ver la ed., precedida de una larga introducción, por Armand RASTOUL, en la «Bibliothèque romantique», Belles Lettres, 1926: Pierre-Simon BALLANCHE, *La Ville des Expiations,* libros IV a VII. Cf. Léon CELLIER, *L'Épopée romantique,* PUF, 1954, p. 104: «Los criminales deben ser "regenerados", y por eso el criminal viene a ser el símbolo del hombre».

[48] *Essais de Palingénésie sociale,* prefacio y prolegómenos. Ed. citada, pp. 16, 119, 150, 322.

[49] Cf. *Du sentiment...,* 1801, pp. 177-179.

[50] 31 agosto 1832. El público era totalmente obrero. Estuvo encantado con este auditorio popular; escribió a Madame Récamier: «Yo fui allí mucho mejor comprendido que lo hubiera sido en el seno de la Academia francesa...». Cf. RASTOUL, introd., p. LI.

derme[51]. Se ha dignado conducirme como de la mano y, me atrevería a decir, sin yo saberlo. Sólo ella tiene la llave que cierra y que abre, y no tiene miedo de visitar conmigo los misterios de la gentilidad». Como las musas antiguas, también son llamadas a testificar las filosofías; es decir, a difuminarse y a desaparecer ellas también ante el misterio definitivo que colmará su espera. Ballanche hace hablar a un platónico que presiente la aurora: «Nosotros, dice Trimágenes, tocamos una renovación de los siglos. Los sistemas religiosos se derrumban por todas partes; los filósofos, que habían despreciado las doctrinas misteriosas, las consultan con una inquieta avidez. ¿No oye usted una voz sorda que corre por todo el universo y que despierta todas las potencias del alma?...»[52]. Hay que estar atentos a «esta gran profecía, nacida de la necesidad de los pueblos, (que) inspiraba a Virgilio bellos versos cuyo profundo sentido él mismo ignoraba»[53]. Bajo el símbolo de Hébal, la profesión de fe se hace más explícita y más neta:

> Todo el destino humano, en el pasado y en el porvenir, en el tiempo y fuera del tiempo, se resume y se transfigura en la vida de aquel que ha querido ser el pecado para ser la salvación, de aquel que se ha hecho imagen nuestra para que vengamos a ser la suya... Hébal no busca en absoluto esas teurgias, esas ciencias mágicas, esas supersticiones que, al fin de un ciclo religioso, intentan sustituir a la fe. El sabe que el género humano no está fabricándose una nueva religión, porque sabe que todo está en el cristianismo, que el cristianismo lo ha dicho todo[54].

Ante tantos textos tan claros ¿cómo no suscribir la conclusión de Ozanam, que ya hemos citado y que precisa más Huit?: «Ballanche no rinde homenaje sólo a la elevación de la doctrina cristiana: él acepta el cristianismo histórico en toda su integridad»[55]. Tales juicios no quedarán debilitados por el solo hecho de dos consecuencias que Ballanche saca de la revelación definitiva cumplida en Cristo. Una, de orden intelectual, concierne al desarrollo dogmático; la otra se refiere a su fecundidad en el orden político y social. Hacia 1838, Ballanche se explicaba sobre el primero de estos dos puntos en una carta a Madame Récamier: «Admito, decía, algo

---

[51] Nótese esa intervención de la musa cristiana, la única que tiene la clave de los símbolos. Ella es la que nos libra del temor expresado por L. BÉNICHOU, *op. cit.*, pp. 90-91, o que, al menos, nos parece atenuarlo: «el mismo privilegio cristiano se difumina, si se supone que el mundo pagano, desde los orígenes hasta la llegada de Cristo, había ya recorrido, en sus creencias y en sus instituciones, un camino progresivo gobernado por Dios, si Prometeo, Orfeo, el sacerdocio egipcio, los antiguos Misterios, los recesos de la plebe romana... marcan otros tantos momentos significativos del triunfo sobre el pecado, antes de la Cruz».

[52] *Oeuvres*, 1830, t. 1, pp. 17-18; prefacio general.

[53] T. 2, p. 53.

[54] *Vision d'Hébal*, 1831, pp. 98-99. Cf. las reflexiones de J. J. Ampère, *Ballanche*, 1849, pp. 211-212 y 216.

[55] *Op. cit.*, p. 364.

progresivo en el cristianismo, pero sólo en el sentido de que a medida que la facultad humana se vuelve más apta para comprender, penetra más en la comprensión del dogma; y el dogma, desde su origen, contiene todo aquello que entra sucesivamente en la inteligencia humana»[56]. En cuanto al segundo punto, que había sido objeto de su litigio con José de Maistre, lo ha tratado muchas veces, por no decir en todas partes. Así en el epílogo de *Orfeo:* «El cristianismo ha restablecido la unidad de la especie humana... El signo augusto de la redención, ¿no es al mismo tiempo el signo del progreso de los destinos humanos?»[57]. Y así también, con un tono un tanto romántico, pero sobre todo con una sabia moderación, en el opúsculo de 1819 sobre *El viejo y el joven:*

> ...Hijo mío, asistes a un espectáculo cuyo fin yo no veré, pero me parece que ya lo vislumbro... Hemos llegado a una era nueva del espíritu humano, era destinada a sacar todas las consecuencias de los principios de moral, de humanidad, de sociabilidad, emitidos hasta el presente en el mundo... Los que no lo ven se exponen a tristes desengaños. Unos creen que podemos regresar hacia las antiguas instituciones, modificándolas... Otros piensan que, como está todo por hacer, éste es el momento más favorable para establecer los sistemas políticos fundados sobre teorías generosas pero del todo ideales... (Pero) la sociedad es temporal, la religión es eterna.[58]

Semejantes textos son demasiado generales como para poderlos interpretar en sentidos diversos. Por ejemplo, no se ve demasiado bien cómo Ballanche concebía «la reconstrucción de una unidad católica», mientras constataba el 15 de septiembre de 1832 que Lamennais había fracasado en este empeño. ¿No tenía como «suficientemente demostrado al presente que la sociedad religiosa debía constituirse por sí misma y que, una vez constituida, ello produciría su autoridad y su símbolo»? El esperaba «preparar los caminos»[59] para eso, mediante su *Palingenesia.* «Los que tienen un vivo sentimiento de la época actual, comprenden que el mundo social está preparando una nueva unidad católica. Y esa tendencia se da tanto en las comunidades romanas como en las disidentes». «Será, prosigue, una inmensa revolución que ha de alcanzar también al Oriente»[60]. Pero, si bien

[56] Carta inédita, sin fecha, publicada por Ed. HERRIOT, *op. cit.*, t. 2, pp. 333-334, que propone la fecha de 1838.

[57] *Oeuvres*, 1830, t. 4, pp. 531-532.

[58] *Oeuvres*, t. 2, pp. 394-395, etc. Todo el opúsculo es una especie de exhortación que Ballanche se dirige a sí mismo, reflexionando sobre la Revolución. Cf. *ibid.*, p. 446: «Es preciso que la sociedad marche hacia el cumplimiento de su destino; es preciso que marche, a través de sangre y de lágrimas, si fuera preciso».

[59] Carta inédita, citada por HERRIOT, t. 2, p. 291.

[60] *Réflexions diverses*, XXVII, *Oeuvres*, t. 3, p. 376. Institutions sociales: «No tenemos

nos asegura que esa revolución «no será, como creía J. de Maistre, en provecho de la teocracia», no nos deja entrever nada de su proceso ni de sus resultados. No podemos reprochárselo. Solamente que ¿no tomaba la «unidad católica» el aspecto de un sincretismo, cuando quería que «el espíritu humano pudiera contemplar a la vez la magnífica cosmogonía de Moisés y la alta metafísica de los gimnosofistas de la India»[61]? Sin embargo, también había dicho en la *Visión de Hébal,* en términos más felices si no más realistas, que todas «las comuniones cristianas gravitaban hacia una unidad católica» y que «ya ha llegado el tiempo en que todas las herejías van a confesar su insuficiencia»[62]. El Prefacio general que pone a sus Obras, en la edición de 1830, termina con una especie de himno a la «Ciudad de San Pedro»[63].

Esta «constante fluctuación»[64] y la forma imaginativa de un pensamiento que quería —o más bien, tenía necesidad— rodearse de símbolos, no permiten dictar un diagnóstico seguro sobre la obra de Ballanche. A veces parece evidente que, por intermitencias, Ballanche reencontraba la idea fundamental común a Josephus a Floribus y a Joaquín de Fiore (no a sus deformaciones sucesivas, y sobre todo, no a la deformación que había sufrido en Lessing) cuando escribía en los *Prolegómenos* a su *Palingenesia social:*

> Preveo la objeción que se me podría hacer de aplicar a la Biblia, sin autoridad, el pensamiento de la iniciación gradual, lo que constituye una revelación sucesiva para el género humano. Este pensamiento, que no es mío, se presenta por sí mismo con frecuencia en las Sagradas Escrituras; y le fue formalmente prescrito a Daniel sellar el libro, para tenerle cerrado hasta el tiempo ordenado por Dios...
>
> La religión hecha para el hombre en el tiempo está sujeta a la ley del progreso y de la sucesión... Cuando Dios ha hablado en el tiempo, ha hablado la lengua del tiempo y del hombre. El espíritu contenido en la

otra revolución que esperar, sino aquella que haga entrar en la unidad a todas las comuniones disidentes». *Oeuvres,* t. 2, p. 324.

[61] *Institutions sociales. Oeuvres,* t. 2, p. 344. En tales textos se reconoce un cierto parentesco espiritual de Ballanche con el barón de Eckstein, redactor del «Catholique», a quien él frecuentaba. En su carta del 2.7.1821, Bredin le había dicho: «Como tú muy bien dices, la sociedad es un medio del que se sirve el cristianismo para preparar a los hombres a la gran obra. Dugas me decía que todo iría bien si, en lugar de cristianismo, tú hubieras dicho catolicismo». *Op. cit.,* p. 153.

[62] *Vision d'Hébal,* 1831, p. 99. Ese catolicismo fundamental se unía en Ballanche a una disposición de espíritu acogedora. En la *France mystique,* Alexandre ERDAN, volteriano de estrecha observancia, le rendirá un homenaje en estos términos (poco exactos, por otra parte): «No se encuentra en absoluto en Ballanche el exclusivismo de los devotos... Después de Vico, su ídolo, los dos autores de que él habla mejor, lamentando sus errores, son ciertamente el autor de *l'Antiquité dévoilée,* Boulanger, y Voltaire» (2.ª ed., t. 2, Amsterdam, 1858, p. 87).

[63] T. 1, pp. 37-38. El trozo databa de julio 1813.

[64] VIATTE, p. 203. P. BÉNICHOU, p. 79, habla igualmente de un «Ballanche-Janus».

letra se desarrolló y la letra quedó abolida. La plenitud de las facultades humanas será la plenitud de la religión.

El momento palingenésico en que nos encontramos se parece, en muchos aspectos, a los primeros siglos de nuestra era. Otra era nueva se prepara: el mundo está manos a la obra, los espíritus están atentos... No es una nueva revelación lo que esperamos, pero quizá esté permitido contar con una última forma de iniciación[65].

Este joaquinismo dubitativo, impreciso, moderado, está acompañado de una ilusión que fue frecuente en el decurso del siglo XIX y en la que participó Ballanche, al menos durante un tiempo. Tuvo tanta confianza en que el espíritu cristiano penetraba en la nueva sociedad, que creyó imposible toda vuelta atrás. «El genio del progreso, proclama con un tono triunfante, es el nuevo Edipo que ha vencido a la nueva esfinge»[66]. «Hacía falta mucho tiempo para que la moral del Evangelio, para que el sentimiento cristiano, se identificasen con el sentimiento social perfeccionado», pero ahora, al menos en principio, ya es cosa hecha: «la moral de la sociedad, al presente, no es otra cosa que la misma moral del cristianismo... no se podría concebir hoy una moral que no fuese la moral cristiana. La sociedad no retrocede jamás»[67]. ¡Ojalá pudiese el porvenir darle la razón, al menos a largo plazo y por una palingenesia nueva!

Tras haber sido popular, Ballanche fue enseguida olvidado[68]. Jamás fue muy leído. Este hombre vacilante, modesto, objeto a veces de burlas, que se autodesignaba como «vieja corneja» y cuya «simplicidad de corazón»[69] E. Herriot admira con razón, no era menos profundo pensador ni peor escritor que otras muchas celebridades de su tiempo. No nos atreveríamos a decir, con Léon Cellier (que le ha consagrado un estudio muy penetrante[70]), que, «a medida que prosigue su meditación, el orgullo del hierofante no cesa de crecer». Estaba fascinado por la visión que se imponía a sí mismo, por el problema cuya solución creía poseer, sin conseguir exponerla en su plenitud. Sufría por no poderla comunicar a su siglo frívolo. Y de ahí derivaban «la exaltación del místico y la oscuridad de su mensaje»[71]. Y no obstante ejerció una dilatada influencia, a veces profunda. Recordemos de pasada que

[65] Prolégomènes, *Oeuvres*, t. 3, pp. 45-46, 51, 209-210, 231.

[66] Prefacio de 1928 a *l'Homme sans nom. Oeuvres*, t. 1, p. 310.

[67] *Le Vieillard et le jeune homme, Oeuvres*, t. 2, pp. 398, 443, 459-460. P. 440 observaba con razón: «Sólo después de largo tiempo comienza a extenderse el sentimiento de la humanidad».

[68] El autor de un profundo estudio sobre Bonald, recientemente aparecido, creía poder designar a Ballanche como el «contrarrevolucionario lionés». RSPT, 58, 1974, pp. 537 y 556.

[69] *Madame Récamier et ses amis*, t. 1, p. 340; t. 2, p. 88.

[70] *L'Épopée romantique*, PUF, 1954, pp. 83-109.

[71] *Op. cit.*, p. 71.

fue él quien sugirió a Chateaubriand, a quien animó mucho[72], los principales temas y hasta el título del *Genio del cristianismo*[73]. Si no la inventó, él fue quien puso en circulación por toda Francia la palabra «palingenesia», que en principio molestó al joven Renan, pero que acabaría por imponerse al autor de la *Vida de Jesús*[74]. El la aprovecha justamente en su obra, en la que se apropia, transformándolos, de los mitos y temas de la literatura antigua[75]. El ha inspirado a Lamartine, a Hugo, a Vigny[76], a Gerardo de Nerval, a Saint-Beuve, a Mauricio de Guérin, a Víctor de Laprade[77]... «En el neo-catolicismo, tal como se puede observar bajo la monarquía de julio, el pensamiento de Ballanche, de cerca o de lejos, está presente en todas partes»[78]. Y se encuentra también en otros medios. Como ha señalado J. J. Ampère, «el movimiento rápido y un poco tumultuoso que se operó en las ideas bajo el golpe de la Revolución de 1830, dirigió sobre él la atención de muchos hombres a los que él no conocía, y de no pocas escuelas que no eran la suya. Los socialistas, quienes quiera que fuesen, no podían despreciar a un pensador que, en muchos puntos, se había adelantado en su soledad a las nuevas direcciones del pensamiento»[79]. En 1831, el *Mercure de France au XIX siècle* (p. 592) observaba que la «sabia Alemania» tenía más admiración que su patria por este Ballanche de inmensas visiones»[80]. No obstante, Edgar Quinet, que le trató, le debe algunos rasgos de su filosofía de la historia y le imita en la forma poética de su *Ahasverus*[81]. Pierre Leroux coloca con desprecio a Ballanche en el campo de los «retrógrados», pero su

---

[72] El dirá: «Los honores trastornan la cabeza a M. de Chateaubriand» (Herriot, t. 2, p. 161).

[73] Cf. Victor GIRAUD, *Chateaubriand*, 1902. HUIT, *op. cit.*, pp. 30-31. También fue él quien hizo encontrarse a Chateaubriand y a Lamennais en casa de Madame Récamier: HERRIOT, t. 2, p. 282.

[74] *L'Avenir de la Science*, p. 390: «Es un fácil lugar común hablar de renovación a propósito de la palingenesia social». En la *Vie de Jésus* él considerará el término de «l'ordre actuel» como una «Palingénésie ou renaissance précedée de sombres calamités».

[75] Prefacio de 1830 a *Antigone:* «Yo he tomado mi asunto en los tiempos antiguos y lo he trasladado enteramente al seno de las creencias modernas; me lo he apropiado cambiándolo de esfera, haciéndole sufrir una especie de palingenesia... He buscado la inspiración épica y la inspiración cristiana, allí donde estaba el genio trágico, allí donde dominaba la fatalidad». *Oeuvres*, t. 1, 1830, pp. 43 y 45. Más simplemente trata a Luis XVI de «rey palingenésico» para significar que él había puesto en marcha las reformas: prefacio de 1828 a l'Homme sans-nom. *Oeuvres*, 1830, t. 1, p. 307.

[76] Cf. Pierre FLOTTES, *La pensée politique et sociale d'Alfred de Vigny*, Belles Lettres, 1927, pp. 87-89 y 115-119.

[77] Cf. Gabriel MATON, *Blanc de Saint-Bonnet, philosophe de l'unité spirituelle*, Vitte, 1901, pp. 94-95 y 112.

[78] Paul BÉNICHOU, *Le temps des prophètes*, 1977, p. 74.

[79] J. J. AMPÈRE, *Ballanche*, p. 228.

[80] Citado por H. TRONCHON, *La fortune intellectuelle de Herder en France*, Rieder, 1920, p. 418.

[81] Cf. la introducción de Rastoul a la *Ville des Expiations*.

Revue encyclopédique le saluda como la «sibila de este tiempo». Buchez, Bonnetty, Juan Reynaud, son sus deudores. Más de un saint-simoniano ha sido iluminado, sacudido, estimulado por sus escritos. Hipólito Carnot escribirá en un volumen de recuerdos: «La *Palingenesia social* de Ballanche gozaba de alta estima entre nosotros»[82]. En 1832, Saint-Chéron, colaborador de Leroux, presenta sus obras interpretándolas a la manera saint-simoniana. En 1850, el fourierista Le Flaguais hace un elogio del «Orfeo del cristianismo»[83]. Pero su heredero más auténtico es sin duda su compatriota lionés y correligionario Federico Ozanam, según ha dicho Rastoul.

«La Escuela lionesa», que se ha perpetuado hasta nuestros días, debe por una parte a Ballanche ese ligero halo de utopía mística que hace soñar a muchos de sus miembros con «regenerar a la humanidad por hermosos versos y bellas ideas»: una especie de misticismo platónico que —dice J. Buche con una especie de amable ironía— «debía brillar sobre el mundo desde Lyon»[84]. Ella le debe también su frecuente inspiración católica. Tan grande fue su atractivo que Blanc de Saint-Bonnet, que le reprochará haber dicho que «la Revolución francesa salió del Evangelio», escribía en junio de 1841 a su maestro lionés el abad Noirot: «Deberíamos ir en peregrinación para ver a ese digno padre de la *Palingenesia:* es el Santo de la filosofía... el único hombre (digo el único) que no ha manchado la vida de París; es el viejo Homero, ciego, que se pasea por nuestra civilización»[85].

Uno de los que mejor han comprendido a Ballanche es el editor y amigo de Hegel, Eduardo Gans, jurisconsulto berlinés, que escribía a Madame Récamier el 21 de diciembre de 1830, dándole las gracias por cuatro volúmenes de sus obras:

> Con frecuencia se encuentran en nuestros tiempos escritores que tienen conciencia de que está sucediendo un movimiento, que se preparan progresos, pero no tienen profundidad ni pensamiento capaz de construir. Otros, alimentados en sus sentimientos sustanciales por la religión y por la historia, no conciben que la marcha dialéctica es esencialmente religiosa. No ven a Dios más que en el fixismo y le blasfeman cada día en todo lo que es nuevo. Hay unos pocos que aman el progreso de la humanidad por razones religiosas, en los que la fe no sufre nada por los acontecimientos, que se encuentran reafirmados en su culto, que ven a Dios a la vanguardia de todo lo que se hace, sin separarle nunca de la libertad y del movimiento. Ballanche pertenece a esta última clase, poco

---

82 *Sur les Saint-Simoniens*, 1887, p. 6.

83 BRIAN-JUDEN, *op. cit.*, pp. 380-383 y 557. VIATTE, t. 2, p. 242. BÉNICHOU, p. 335.

84 *L'École mystique de Lyon*, PUF, 1935, p. 225.

85 G. MATON, *op. cit.*, pp. 38-39 y 63. Cf. CHATEAUBRIAND, escribiendo en 1838 en sus *Mémoires d'outre-tombe:* «¿Quién no conoce hoy al filósofo cristiano, cuyos escritos brillan con aquella apacible claridad sobre la que uno se complace en dirigir su mirada, como sobre los rayos de un astro amigo en el cielo?». L. 14, c. 2; Pléiade, t. 1, p. 477.

> numerosa, que por su misma profundidad es mucho más admirada que comprendida. En cuanto a mí, adopto, y con una íntima convicción, las ideas de Ballanche que se refieren a la filosofía de la historia... Sí, el cristianismo es la religión emancipadora y plebeya, de suerte que todos los progresos de la humanidad, todas las libertades adquiridas durante siglos, no son más que el desarrollo del cristianismo. Con él, la historia ha cesado y comienza al mismo tiempo; ha cesado, porque el principio del que debía salir todo, ha sido encontrado; y comienza, porque el desarrollo de la humanidad no data más que de ese principio...[86].

Semejante retrato nos presenta, seguramente, un Ballanche incompleto y poco solicitado, mucho más hegeliano que joaquinita. Pero ¿no era también de la línea de Joaquín el mismo Hegel? Vamos a verlo pronto y ese texto de su editor puede servirnos de introducción a los capítulos siguientes, que estudiarán las huellas del joaquinismo en el romanticismo y en el idealismo alemán.

---

[86] Carta citada por HERRIOT t. 2, pp. 273-274. Hemos abreviado ligeramente.

Capítulo octavo

ROMANTICISMO ALEMAN

I

Schleiermacher, Fichte, Hölderlin

Antes de proseguir la historia de los avatares del joaquinismo a lo largo del siglo XIX francés, conviene que nos detengamos en los umbrales del siglo, en Alemania, en torno a dos generaciones que siguieron a las de Lessing y Herder. Si el romanticismo y el idealismo alemán nos transportan a una atmósfera distinta de la de Maistre o Ballanche, no nos alejan demasiado del gran sueño de Joaquín de Fiore, al menos tal como lo había deformado Lessing, modernizándolo; o tal como lo transmitían aún diversos grupos de pietistas, iluminados y masones. Habiendo transcurrido tres siglos de historia, ellos integran en este sueño, como Lessing, pero con múltiples variantes, un juicio sobre el protestantismo, que se había convertido a su vez en una edad intermedia que había de ser sobrepasada para llegar a la edad del Espíritu. Además, el sentimiento, siempre vivo, de la nueva ruptura sobrevenida a la cristiandad, el ensanchamiento del mundo en el tiempo y en el espacio, y especialmente los descubrimientos en el campo de las religiones, intensifican y ensanchan la aspiración ecuménica, que era ya la de Joaquín. Más expresamente que para sus predecesores, la edad del Espíritu será para ellos, como para Maistre y para Ballanche, la edad de la reconciliación religiosa universal.

Señalemos en primer lugar un texto que se puede llamar fuera de serie, porque es de Goethe (1749-1832). Lo cita von Balthasar en el vol. III de su *Gloria. Una estética teológica:* «El primer artículo (del Credo), el Padre, es étnico; el segundo, el Hijo, es cristiano; el tercero, el Espíritu, enseña la

comunión de los santos, es decir, de los buenos y de los sabios en alto grado»; él completa la religión filosófica: es la «última religión»[1].

En Baader (1765-1841), que fue o quiso ser uno de los iniciadores de la gran teología idealista, se respira a veces una atmósfera de gnosis bastante espesa. Hegel apreciaba «el espíritu profundamente filosófico» de esta gnosis[2]. Baader se había entusiasmado con Eckhart y con Böhme[3]; y también con Oetinger, «el mago del sur», por cuyas anticipaciones místicas se interesaba vivamente. Su especulación, que arranca del tradicionalismo católico[4], sale al encuentro del profetismo joaquinita por la mediación de Böhme, Oetinger y Saint-Martin. Pretende asegurar a su lector de que «sin duda el tiempo de los lirios, tan citado por Böhme, tiempo en que sus escritos serán aceptados y estimados», es «inminente», que «ya ha comenzado»; uno de los signos es «la revelación de la Magia natural o del dominio inmediato y original del hombre sobre la naturaleza»[5]. Tiene como igualmente necesarias para el cristianismo tanto la fe en el Cristo histórico como en la extensión cósmica de su presencia a partir de la ascensión, la esperanza de su vuelta y la acogida de su venida secreta al fondo de los corazones[6]. En cuanto a las tres edades de la revelación, que él distingue, son exactamente iguales a las de Joaquín: «El judaísmo, dice, es al cristianismo lo que el cristianismo es a un tercer término superior, en el que serán transfigurados cada uno de los dos»[7]. Pero, bien entendido, los rayos de esta última transfiguración, que ya comienzan a iluminar el rostro de Baader, son muy diferentes de los que Joaquín proyectaba sobre el rostro de sus contemplativos.

En el quinto y último de sus célebres *Discursos sobre la religión*, redactados en 1799, a la edad de 31 años, Schleiermacher (1768-1834), proclamaba su esperanza en un porvenir «donde el Padre sería todo en todos»; pero se apresuraba a añadir «¿Cuándo ha de venir ese tiempo? Temo que quede fuera de toda época del tiempo». Si nos atenemos a esta proposición, se podría creer que el orador quería reaccionar contra la ola de neo-

---

[1] *Les années de voyage*, MW, II, 1, 171-172. BALTHASAR, *Herrlichkeit*, vol. 3, 1965, p. 742. [Cfr. *Gloria*, t. 5, *Metafísica. Edad Moderna*, Ediciones Encuentro, Madrid 1988, p. 372 *(ndt)*].

[2] *Encyclopédie*, prefacio de la 2.ª ed., trad. M. de Gandillac, pp. 62 y 63; cf. p. 506, nota 16.

[3] El escribía el 30 de abril de 1822 a Varnhagen von Ense: «Me causa un enorme placer escandalizar a nuestros locos sabios con ese zapatero». Citado por Gilbert DURAND, en *Jérusalem la cité spirituelle*, 1976, p. 163.

[4] Para desembocar, dice AYRAULT, t. 2, p. 536, en una «teosofía neo-platónica».

[5] Carta a Meyer, 4 dic. 1815. Citada por E. BENZ, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, pp. 20 y 119.

[6] Cartas a Conrad Schmid y a Meyer (1816 y 1817; SUSINI, *Lettres inédites...*, t. 1, Vrin, 1942, pp. 295 y 302). *De l'Église visible et de l'Église invisible*, 1828. Cf. Antoine FAIVRE, *Église intérieure et Jérusalem céleste*, en *Jérusalem la cité spirituelle*, pp. 82 y 87-88. Id. *La critique boehmienne de Franz von Baader*, en *Jacob Boehme...*, Vrin, 1979, pp. 135-154.

[7] *Les enseignements secrets de Martinez de Pasqually*, p. 5 en VIATTE, t. 1, p. 301.

joaquinismo que desde hacía veinte años anegaba buena parte de la Alemania protestante. Pero enseguida se explicaba en términos que podían ser comprendidos de otro modo. «Epocas de corrupción esperan y amenazan a todo lo que es terrestre, aunque tenga origen divino», decía. De donde sacaba una conclusión que le aproximaba a los más audaces de aquellos a los que, en principio, parecía criticar. Si «la intuición fundamental de toda religión positiva, tomada en sí misma, es eterna»[8], cada religión «en toda su estructura no tiene más que una duración limitada»; por consiguiente, aunque hoy se le pueda llamar «la religión de las religiones», el cristianismo es también transitorio; está sometido al desgaste del tiempo. Llega el día «en que se hacen necesarios nuevos emisarios de Dios»; ellos inauguran nuevas épocas de la humanidad, cada una de las cuales «se convierte en la palingenesia del cristianismo y despiertan su espíritu bajo una forma nueva y más bella»; «vastas regiones de la religión no están todavía explotadas; pero bien podrán nacer, también ellas, de «la intuición fundamental» de Jesús, pero que Jesús no podía prever mejor que sus discípulos. ¿Por qué debería el cristianismo «reinar él solo en la humanidad»? El desdeña este despotismo. No quiere llevar la diversidad hasta el infinito sólo en sí mismo; quiere tener la visión intuitiva de ella, también fuera de sí. Siempre esperando una liberación de la miseria que siente pesar sobre sí, él ve surgir con gusto, fuera de esta corrupción, «otras formas más jóvenes, de la religión», porque «nada hay más irreligioso que exigir la uniformidad en la humanidad en general, nada menos cristiano que buscar la uniformidad en la religión».

En semejante concepción del porvenir cristiano y de sus «palingenesias», el Espíritu queda tan fuertemente separado de Cristo que no se ve cómo Cristo podría ser llamado el «único mediador». Jesús «nunca lo ha pretendido»; «Nunca ha afirmado ser el único objeto de la aplicación de su idea». Sus discípulos «tampoco han impuesto límites al Espíritu Santo; por todas partes han reconocido su libertad sin límites, lo mismo que la unidad ininterrumpida de sus revelaciones. Si más tarde, «cuando hubo pasado el tiempo de la floración», las Escrituras «fueron proclamadas código cerrado de la religión», fue la *hazaña* de aquellos que «tomaban el sueño del Espíritu por su muerte»; y esta «innovación no tenía nada de cristiano. Las Sagradas Escrituras... no prohíben a ningún otro libro el ser o el llegar a ser también Biblia. Ellas aceptarían de buen grado que se les añadiera todo lo que esté escrito con su misma fuerza». Más aún, sería infidelidad a Cristo el negarse a considerar para el futuro «ciertos puntos brillantes y divinos» a partir de los cuales se realizará «una más estrecha y nueva reunión de lo finito y de la divinidad». Y precisamente los sucesos que trastornan nuestro

[8] Schleiermacher, que traducía y admiraba a Platón, ve en la «religión» tomada en sí una especie de Idea platónica.

mundo parecen ser el signo de que se aproxima una de esas transformaciones:

> ...¿Qué no se puede esperar de una época que es tan visiblemente la frontera entre dos diferentes estados de cosas? Cuando haya pasado esta violenta crisis, podrá ella también suscitar un tal momento, y un alma profética... podría desde ahora indicar el punto que va a ser el centro de la intuición del universo para las generaciones futuras.

Siguiendo la ley que preside el anuncio de todos los profetas de la tercera edad, como de todos los profetas del apocalipsis, nuestro pastor hiperjoaquinita cree que los tiempos están maduros. No olvidemos la extraordinaria impresión de novedad que produjo la Revolución francesa en los mejores espíritus de Alemania. «Símbolo —comenta Ayrault— de una época en la que... el saber humano pasa por múltiples revoluciones, la Revolución política se acerca al término de sus metamorfosis, y dejará tras de sí la plaza libre para una renovación religiosa, tema que otras voces proféticas ya habían hecho resonar»[9]. Schleiermacher tiene la modestia o la prudencia de no precisar ningún rasgo de esta nueva religión que, una vez más, va a regenerar a la humanidad. Sin olvidar la meta práctica de sus discursos, exhorta a sus auditores (o lectores) a entrar «enseguida en la comunión pura e indivisible de los santos, que admite todas las religiones, que es la única base en la que cada una de ellas puede tomar su desarrollo». Dejad, les dice despidiéndolos, «dejad a los profanos roer como puedan la corteza de lo sagrado, que sigue escondido a sus ojos, pero vosotros no dejéis de adorar al Dios que está en vosotros»[10].

Evidentemente, hay que tener en cuenta la parte de juventud del autor y la parte de fraseología romántica en este «discurso». Schleiermacher apunta a un grupo de intelectuales y de mundanos que creen que la religión es algo definitivamente caducado y a quienes quiere sinceramente atraer a las vías del cristianismo. El título de su obra lo dice con toda claridad: «Discursos sobre la religión para aquellos que la desprecian siendo espíritus cultivados». No hay que asombrarse de que Cristo, su persona y su existencia terrestre tengan poco relieve en unos discursos cuyo objeto directo no es el cristianismo, sino la religión en general, la revelación de Dios en el hombre más que la revelación histórica hecha a los hombres. Y hay que comprender también que el entusiasmo del joven autor, más apóstol de lo que pensaba Friedrich Schlegel, le ha podido dictar fórmulas imprecisas o ambiguas,

---

[9] T. 3, pp. 430-435. Se comparará también con Ballanche; pero al menos en su expresión, la «renovación» de Schleiermacher es de otra manera radical.

[10] *Discours sur la religion*, trad. I. J. Rougé, Aubier, 1944, pp. 320-324. También se referirá a la tesis de Edmond CRAMAUSEL, *La philosophie religieuse de Schleiermacher*, Montpellier, 1908, pp. 57-136.

frutos mal nacidos de un pensamiento que aún se buscaba. En las nuevas ediciones que dio de sus *Discursos* en 1806 y en 1821, Schleiermacher retocó mucho el texto. Suprimió ciertos rasgos de un «radicalismo deliberadamente chocante» [11]. Por consideración sin duda hacia el estado de espíritu de sus lectores, tan imbuidos aún de racionalismo y de spinozismo, tan influidos por el lenguaje «científico», no se había atrevido a hablar vagamente, para despertar su sentido religioso, más que de «infinito», «divinidad» y, sobre todo, de *universo*, buscando personificar este universo, objeto de adoración, llamándolo creador. ¿No se habían expresado así muchos maestros de la presente generación? Aún vivía Herder, que —por así decirlo— había impuesto a su tiempo, en su entusiasmo por el «hen kai pan», esta especie de indeterminación de la realidad fundamental. Otro filósofo de gran renombre, el holandés Hemsterhuis, autor favorito de numerosos jóvenes intelectuales, ¿no había escrito también que «los espíritus religiosos no se cansan jamás de buscar el Universo y de estar a la escucha de sus manifestaciones»? [12]. Sin embargo, a partir de 1806 restablece la palabra «Dios» en los *Discursos*. Y también dio muchos retoques al texto de los pasajes que acabamos de citar o resumir. Atenúan la forma que podía herir a las conciencias creyentes, pero sin modificar el pensamiento [13]. Este no había entrado jamás por los caminos de Lessing, en su progresismo racionalista y en su «mesianismo sin mesías» [14]. Quizá incluso podría ser comprendido, en su primera expresión, en un sentido compatible con la auténtica tradición cristiana. Al menos eso es lo que piensa uno de sus más penetrantes comentaristas, Robert Stalder, fundándose en argumentos al menos verosímiles [15].

Más tarde, habiendo superado el subjetivismo de su primera filosofía religiosa, para la enseñanza de la dogmática cristiana, Schleiermacher no demostrará ya, en su papel de pastor, la misma libertad desenvuelta. En su gran tratado de *La fe cristiana según los principios de la Iglesia Evangélica,* que publica en dos volúmenes en 1821 y 1822, y una segunda edición en 1830, contempla a la Iglesia «como un todo en movimiento, capaz de progreso y desarrollo»; pero con esta restricción capital, sin la que estima que disolvería el cristianismo: «que jamás nos está permitido pensar que la Iglesia cristiana podría proseguir y alcanzar una perfección que sobrepasara la que le ha sido dada en Cristo. Cada progreso no puede ser otra cosa que

---

[11] La expresión es de Mme Marianna SIMON, APH, 1969, p. 71. Del mismo autor, *La philosophie de la religion dans l'oeuvre de Schleiermacher,* Vrin, 1974; v. sobre todo, pp. 284-311.

[12] En *Aristée;* citado por AYRAULT, t. 3, p. 393.

[13] Se encontrarán las indicaciones necesarias en el largo prefacio de ROUGÉ y en las notas de su traducción. Ver también CRAMAUSSEL, *op. cit.*, pp. 131 y 216.

[14] Cf. ROUGÉ, p. 86.

[15] Ver infra. Apéndice C.

una inteligencia más exacta y una asimilación más perfecta de aquello que ya está adquirido en Cristo». Un lector desconfiado podría preguntarse si tales aseveraciones no revelan una ambigüedad semejante a la que hemos constatado en algunos textos de José de Maistre. ¿Sería esto una anticipación de Newman, o se trataría más bien de una «palingenesia» análoga a la que podían dejar entrever los *Discursos*? ¿Sería muy apreciable la diferencia entre esto y lo que anunciaba el abad de Fiore sobre «una tercera edad» que sería la edad de «la inteligencia»? Las explicaciones dadas por el mismo autor nos parecen disipar tales dudas. Cristo es, para él, la «cima y el fin de toda profecía» [16]. Lo repetirá en la *Christliche Sitte* («Costumbres cristianas») [17]: el cristiano «sabe que lo propio de su vida es la comunidad con Dios por Cristo» y que no puede recibir en su naturaleza el principio divino «más que por la relación simbólica e histórica con una unidad absoluta de las dos y que se encuentra en Cristo» [18]. Y esta convicción se refleja en su concepción de la Iglesia. Schleiermacher se explica con una perfecta nitidez:

> Según una concepción naturalista de Cristo, sería ilógico querer establecer una comunidad cristiana particular; no se podría más que buscar y mantener una asociación de aquellos en quienes la razón hubiera llegado a conocerse totalmente y a desarrollarse. Pero si es verdad que Cristo, no solamente existe, sino que también ha aportado a la naturaleza humana lo que no puede tener jamás sin él y no puede conservar más que en unidad con él, entonces la Iglesia cristiana es absolutamente necesaria... [19]

Es preciso mencionar ahora, sin esperar más, la muy diferente posición de Johann-Gottlieb Fichte (1762-1814), porque en 1794 Fichte enseña en Jena y publica allí la *Doctrina de la ciencia,* con la que se entusiasman Hölderlin y Novalis; este último arrastraría consigo, a Jena, a Friedrich von Schlegel y al grupo del «Athenaeum». (Pero los dos jóvenes poetas no adivinaban por entonces a dónde amenazaba conducirles la doctrina de este prestigioso maestro).

Al contrario que Joaquín de Fiore, en la elucidación del dogma de la Trinidad, Fichte rechaza el *Filioque* de la tradición latina. El Espíritu «viene del Padre» solo (Jn 15,26). Para él esto significa que «el hombre tiene un parentesco natural con el mundo suprasensible, una predisposición que la enseñanza de Jesús decanta y clarifica»; y «la presencia de Jesús obstaculi-

---

[16] *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche.* Ed. Martin Redeker, Berlín, 1960; paragr. 13, 1 (t. 1, pp. 86-90) y 103, 2 (t. 2, pp. 109-113), etc.

[17] Que será editada por L. Jonas en 1843.

[18] WW, primera serie, vol. 12, p. 15. Cf. Robert STALDER, *Aspects du principe d'individuation chez Schleiermacher,* APH, 1969, p. 221. Las fórmulas cristológicas de Schl., concluye Stalder, *ibid.,* nota, no son «sino variaciones» de Col 2,9».

[19] *Loc. cit.,* p. 68. Cf. STALDER, *loc. cit.,* p. 229.

zaba su desarrollo»[20]. Esto afirmaría el Evangelio de San Juan, «aparición maravillosa y enigmática, sin precedentes y sin posible continuidad», dice Fichte en la *Iniciación a la vida bienaventurada*[21]. Evangelio que es sólo «Evangelio del Espíritu», «único maestro en verdadero cristianismo»; sólo él «ha dado a la religión cristiana su verdadera consistencia» y sólo él nos descubre su verdadera significación[22]. Históricamente anterior a Jesús (actuaba, por ejemplo, sobre Sócrates), Juan nos enseña que el Espíritu interviene también después de Cristo. Sin embargo los otros discípulos de Jesús no han comprendido su profecía. Han confundido la acción del Padre (y del Hijo) en ellos mismos con la operación del Espíritu Santo (traduzcamos poco más o menos: el símbolo con la realidad); y de ahí ha resultado un cristianismo supersticioso que debía prolongarse, cada vez más pesado, durante siglos. Sólo después de Kant, tras realizarse el último paso de un largo proceso de interiorización, el Espíritu es, por fin, reconocido como verdaderamente Santo, ha venido a ser perfectamente independiente del Jesús histórico y puede en adelante decirlo todo. La doctrina fichteana de la ciencia, abriendo la era de «la razón filosofante», está próxima a la de Spinoza, a la que supera explotando la subjetividad kantiana. Intenta demostrar científicamente esa identidad del Hombre y Dios que Cristo había presentido en una anticipación genial y para cuya comprensión el Espíritu había preparado poco a poco a los cristianos[23].

En la sexta conferencia de su «Iniciación a la vida bienaventurada» (*Anweisung zum seligen Leben*, 1806), o, como decía el primer traductor, «Método para llegar a la vida bienaventurada»[24], dirigiéndose a un público muy amplio, Fichte aplica o adapta el espíritu de la *Doctrina de la ciencia* a la transformación del cristianismo. La obra se presenta como réplica a un escrito de Schelling sobre «Filosofía y Religión» y su título mismo está tomado de una fórmula de Schelling[25]. Pero también recuerda, por su tesis y por su género exotérico, al famoso opúsculo de Lessing[26]; vuelve a tomar la expresión de que «el cristianismo debe ser considerado como una institución temporal para la educación religiosa de los hombres»[27]. Si hemos de creerle, la transformación que él intenta hacer es «cristianizar al cristia-

---

[20] Xavier TILLIETTE, *Le Christ des philosophes*, vol. 1; curso policopiado del I.C. de París, Fc. de philosophie, 1974, cap. 10: «Fichte et le Jésus historique», p. 95.

[21] Trad. Max Rouché, Aubier, 1944, p. 184.

[22] Cf. AYRAULT, t. 1, p. 194.

[23] X. TILLIETTE, *op. cit.*, pp. 95-96. Cf. AYRAULT, t. 1, p. 206.

[24] Trad. M. Bouillier, 1945.

[25] Cf. Xavier LÉON, *Fichte et son temps*, t. II, 1, Colin, 1924, pp. 488-497. M. GUEROULT, introd. a la trad. Rouché, pp. 6-7; reproducido en *Études sur Fichte*, Aubier, 1974, p. 90; cf. p. 143.

[26] Como Lessing, y a pesar de algunos pequeños disgustos, Fichte confiaba mucho en la Masonería. Cf. X. LÉON, *op. cit.*, pp. 12-57.

[27] *Ibid.*, p. 185. Cf. trad. ROUCHÉ, p. 190: «destinados a la formación religiosa del hombre».

nismo», que el cristianismo sea él mismo, «restituyéndolo a su forma más auténtica y más pura»: el cristianismo que corresponde al pensamiento profundo de Jesús tal como lo ha trasmitido el apóstol Juan, su fiel intérprete. Jesús había comprendido mejor que todos sus contemporáneos el sentido del Antiguo Testamento; pero Pablo y su «partido», que permanecieron semijudíos[28], prolongaron «el error fundamental del judaísmo, lo mismo que el del paganismo». Juan se comportó de forma distinta. «Sólo con él puede estar de acuerdo el filósofo, porque sólo él respeta la razón y se refiere a la única prueba que admite el filósofo: la prueba interna». No se trata de tomar «sus declaraciones más serias y más categóricas como simples imágenes y metáforas», como hacen ciertos exegetas que no han parado hasta «haber hecho de ellas una vulgaridad y una trivialidad tal como ellos mismos habrían podido producir». No hay que unirse a su alta doctrina del Verbo, «sueños judíos concernientes al hijo de David que abrogaría una antigua alianza para firmar una nueva». Esos son sueños contrarios a la razón, que no eran válidos más que para la época de Jesús y de la fundación del cristianismo; hay que saber distinguir la doctrina «metafísica» de las afirmaciones históricas[29]. (Reconocemos aquí una de las distinciones fundamentales que formulaba Lessing). Entonces se desprende esta doctrina cristiana que es «la verdad absoluta». Nos parece hoy «nueva y nunca oída», porque estaba perdida y, sin embargo, «no es menos vieja que el mundo». Jesucristo, Verbo eterno, fue la razón en persona, es decir, «la conciencia inmediata de sí misma», «o bien, prosigue Fichte, en un concordismo apoyado, la religión, que es la misma cosa». Comprenderlo, siguiendo a Juan, es comprender «que no es absolutamente ningún ser, ninguna vida, fuera de la vida inmediata de Dios»[30].

«Haciendo esto —observa Karl Löwith, en un resumen enérgico— Fichte creía ser cristiano, mientras que, en razón de su crítica de la revelación, se le acusaba de ateísmo. Esto testimonia no contra el origen cristiano de su filosofía de la historia, sino, por el contrario, en su favor. Incluso el ateísmo radical... saca su fuerza de la fe cristiana». Como si hubiese querido replicar a Löwith por adelantado, concediéndole lo esencial, proseguía Fichte: «Sigue siendo eternamente verdad que, con toda nuestra época y con todas nuestras investigaciones filosóficas, nosotros estamos establecidos sobre el terreno del cristianismo y hemos nacido de él; que ese cristianismo ha intervenido, bajo las formas más variadas, en todo nuestro desarrollo y que todos nosotros no seríamos absolutamente nada de lo que somos, si ese principio poderoso no nos hubiera precedido en el tiempo»[31].

---

[28] Sobre el antisemitismo de Fichte: Léon POLIAKOV, *Hist. de l'antisémitisme,* t. 3, Calmann-Lévy, 1977, pp. 199-200.

[29] *Initiation...*, pp. 182-200.

[30] *Op. cit.*, pp. 182 y 191-192; y suplemento a la 6ª lección, trad. BOUILLIER, p. 210.

[31] FICHTE, *op. cit.*, p. 192. Lo mismo que dirá Léon Brunschvicg.

Lo mismo que en el caso de Lessing o en el de Spinoza, no intentaremos aquí arbitrar la querella siempre renaciente del ateísmo. Pero permítasenos observar, con M. Gueroult, que la traducción «cristiana» dada por Fichte a su doctrina es embarazosa porque no es exacta. A pesar de las apariencias del todo artificiales, deja subsistir el conflicto entre la vida religiosa y la «realización de sí mismo», «la absoluta penetración de sí» que Fichte ponía al principio como el fruto de la «ciencia» y que continúa poniendo como el único ideal digno de un filósofo; entre la «creencia y la especulación», el equilibrio que busca «sigue siendo frágil y siempre inestable»[32]. Con la misma seguridad que Löwith, creemos poder decir también —al margen de la cuestión histórica del *Filioque*— que, un vez separado del Cristo histórico, de quien en su enviado y su testigo, el Espíritu, sometido a todas las aventuras de la subjetividad humana, mística o racional, puede conducir a cualquier cosa, también al ateísmo.

En 1813, en sus lecciones de Berlín sobre la *Teoría del Estado,* Fichte declara, sin abandonar la fraseología evangélica y sin dejar planear el menor equívoco: «Es necesario que el conocimiento del reino de los cielos llegue a ser independiente de la fe histórica y de la afinidad particular del alma de los individuos con ella; que tome la forma de un reino en el que todo hombre pueda ampararse, con tal de que tenga inteligencia humana»[33]. Se esfuerza por mostrar que ese Reino de los cielos anunciado ya por Jesús, no es otra cosa que el reino de la Razón, tal como acaba, por fin, de manifestarse. Debe ser definitivamente establecido por el Espíritu, que Jesús ha prometido, pero que es enviado por el Padre. Será un reino de libertad. ¡Pero no debe entenderse en el sentido mezquino de una libertad individual! Gracias a un cuerpo de sabios detentadores de ese Espíritu y que se harán educadores, debe por fin lograrse el paso —ya se prepara— a la «Iglesia absoluta», que coincide con el «Estado absoluto». Entonces el verdadero cristiano no tendrá ya que decir, en una vana fórmula de imploración: «¡Venga a nosotros tu reino!». Viendo cumplida la promesa de Cristo, dirá: «Ha llegado tu reino». Tal es el Evangelio de los tiempos nuevos, el verdadero «Evangelio eterno»[34].

También Joaquín de Fiore creía que su exégesis era inspirada. Pero sólo era anunciadora, no creadora del Evangelio eterno. La ambición de Fichte es más vasta: es la de un demiurgo. Fichte sabe que él es el promotor de ese progreso definitivo, de ese «último suceso de nuestros días, el que conduce la creación a su término, donde la humanidad alcanza su plena libertad, la liberación de su tutela. Por él, por su enseñanza filosófica inspirada, el

---

[32] *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte,* t. 2, Belles Lettres, 1930, pp. 198-202. Id., Introd. a la trad. ROUGÉ, p. 92.

[33] *Staatslehre.* Werke, ed. Fr. Medicus, vol. 6, Leipzig, 1912, p. 625.

[34] *Op. cit.* Cf. el análisis de Xavier LÉON, t. 2, 2, 1927, pp. 260-271.

Logos encarnado del prólogo de San Juan revela al fin su propia naturaleza: no es otra cosa que «la conciencia superior de sí», en la que se unen, realizándose, el hombre, el mundo y la divinidad. Al día siguiente de la primera guerra mundial, citando estas orgullosas declaraciones, el luterano Wilhelm Lütgert escribirá: «Uno no cree a sus ojos cuando se lee esto; y sin embargo Fichte tomaba absolutamente en serio esta conciencia de su misión». Lütgert veía, o al menos entreveía, a dónde podría conducir este delirio. Pero en torno a él, bien pocos presentían la posible significación siniestra, y «el uso pedagógico de las universidades» se empeñaba cada día en «consolidarlo». «El tercer reino de los espirituales fascina al espíritu germánico, incluso bajo su aspecto más secularizado», comenta Hasso Jaeger[35].

Dos poetas más o menos de la misma edad —dos años de diferencia— habían seguido los cursos de Fichte en Jena, cada uno por su lado pero con el mismo entusiasmo. Ya hemos aludido a ello anteriormente. Si hay escritores a los que uno lamenta no poder abordar más que a título de figurantes en la demasiado rápida historia de un tema, dos de ellos son sin duda estos seres maravillosos, exquisitos, atormentados, de trágico destino. El uno, destruido a los treinta y dos años por el asalto demasiado violento del flujo poético de que estaba investido desde la adolescencia y que vino a chocar con las más miserables realidades; el otro, muerto a los ventinueve años, consumido por la tisis, cuando acababa de decantar las aportaciones turbias de «todos los iluminados» y de sus propios sueños, para esbozar con ello el más bello, el más «católico» de los cánticos espirituales.

El *Hiperion* de Christian Friedrich Hölderlin (1770-1848), novela simbólica publicada en 1797 y 1799, anuncia la agonía de toda Aufklärung[36]. Reclama y proclama una era nueva. «¡Que cambie todo a fondo! ¡Que de las raíces de la humanidad surja el mundo nuevo! ¡Que cambie todo en todas las partes! ¡Todo debe rejuvenecerse!»[37]. «Ahora todo va a ser distinto... ¡Todos para uno y uno para todos!». El alegre fuego que hay en esta divisa es «un mandamiento divino»; «Todo egoísmo se inclinará ante el santo reino del amor»[38]. En la base de esos vaticinios entusiastas y traspasados de Alemania a una Grecia ficticia, hay una exigencia y una esperanza patrióticas, atravesadas por decepciones crueles: «Yo te había prometido una Grecia nueva y he aquí que, en cambio, sólo recibes un treno»[39]. Pero la visión

---

[35] H. E. JAEGER, *Zeugnis fur die Einheit. Geistliche Texte aus den Kirchen Reformation.* B. 1. Maguncia, 1970, pp. 53-57.

[36] *Hypérion, ou l'Ermite de Grèce,* vol. 1, libro 1, carta 6. *Oeuvres,* por Philippe JACCOTTET, Gallimard, Pléiade, 1967, p. 150. [En castellano: *Hiperión,* trad. de J. Muñárriz, Ed. Hiperión, Madrid 1986 *(ndt)*].

[37] *Hypérion,* 1, 2, última carta (19), p. 210. Vol. 2, 1, cartas 11 y 14; pp. 224 y 229.

[38] *Hypérion,* 2, 1, carta 11; p. 224. Carta 15, p. 230.

[39] *Hypérion,* 2, 1, 19; p. 234. Cf. 1. 1, 7: «Ese suelo profanado era su patria»; *Poèmes.*

de Hölderlin es más alta. Surgiendo «de entre las formas manchadas y viejas» de nuestra edad, él contempla ya «la preferida del tiempo, la más joven, la más bella hija del tiempo, la nueva Iglesia», cuando ella esté aquí, «habremos encontrado el elemento de los espíritus»[40]. Esta Iglesia toda invisible es aquella que él había «soñado con Hegel y con Shelling en el tiempo de sus estudios comunes» en Tubinga[41], la que él llamaba aún, en una carta del 10 de julio de 1794 a Hegel, «el reino de Dios». Debía ser entre ellos la «palabra de alianza»[42].

Sueño, en realidad, más pagano que cristiano, aunque de un paganismo muy noble, como lo muestra todo en el *Hiperion:* «Santa Naturaleza, oh, mi Divinidad![43]. A la base, nostalgia de un mundo primitivo, de una «primera edad de oro», del frescor del paraíso perdido: «No puede el hombre negar que era feliz antiguamente, como los ciervos de la selva y después de innumerables años, palpita aún en nosotros un deseo de los días del mundo primordial, cuando cada uno recorría la tierra como un dios, cuando el alma del mundo, el viento sagrado, le cernía aún con su omnipresencia...». Nostalgia de «la armonía de la infancia», de su «celeste calma», del «tiempo de la inocencia»[44]. Pero nostalgia, sin embargo, bien diferente de un simple mirar al pasado: «a condición de que no sea prematuro, el tiempo de despertar tiene también su belleza». Como los presentimientos de la infancia «deben desvanecerse para llegar a ser verdad en el espíritu del hombre maduro... así los bellos mitos de la juventud del mundo, las poesías de Homero, las profecías y las visiones se marchitan, pero el germen que escondían será fruto maduro en el otoño. La inocencia y la simplicidad de los tiempos primitivos se borran para reaparecer en el cumplimiento de la cultura; y la santa Paz del paraíso se disipa a fin de que lo que no era más que un don de la naturaleza pueda de nuevo florecer, transformado en adelante en conquista y propiedad del hombre». «Sólo habrá una belleza: el hombre y la Naturaleza se unirán en la única divinidad en que están conte-

---

Aubier, 1943, pp. 41-45. Recuérdese que Hemsterhuis había esbozado el plan de una «sociedad ideal bajo la forma de una Grecia mítica restaurada y transfigurada». (A. FAIVRE en *Jérusalem la cité spirituelle,* p. 78).

[40] *Hypérion,* 1, 1, 7; p. 159. El P. Pierre CHAILLET ha citado más largamente este texto en la Revue apologétique, t. 66, 1938, p. 519: *Centenaire de Moehler;* l'amour et l'unité, le Mystère de l'Église.

[41] JACCOTTET, en la ed. de 1973 (Gallimard) d'Hypérion, p. 249.

[42] *Oeuvres,* Pléiade, p. 314.

[43] «Naturaleza sagrada», «eterna victoria de la naturaleza», etc., pp. 210, 211, 263, etc. Cf. EMPÉDOCLES, pp. 482 y 486. [Cfr. en castellano: *La muerte de Empédocles,* tr. de C. Bravo Villasante, Hiperión, Madrid 1966 *(ndt)*].

[44] *Hypérion,* 1, 1, 2; 1, 2, 2; 15. Pp. 139, 176, 187. Análogas nostalgias en NOVALIS (5º Himno a la Noche, ed. Guerne, t. 1, pp. 260-261), sobre los «jardines de delicias» del «mundo antiguo», y en SCHILLER (N. A., trad. R. d'HARCOURT, pp. 81-82): «Cuando el velo mágico de la poesía flotando aún lleno de gracia en torno a la verdad...».

nidas todas las cosas»[45]. Así pues se trata, siguiendo la expresión de Xavier Tilliette[46], de «recomenzar con conciencia lo que ya se vivió sin conciencia y que aparece retrospectivamente como la imagen de la dicha, pero de una dicha incompleta». «Si el árbol está marchito en su base, le ha brotado una nueva copa que verdeguea al sol», es «la segunda edad del mundo»[47].

Pero esta segunda edad, al contrario del ciclo natural que siempre recomienza, invoca una tercera edad para el hombre: «todo envejece y rejuvenece. ¿Por qué somos nosotros excluidos del hermoso ciclo natural? ¿O es que vale también para nosotros? Así lo creo yo. Si no, no existiría este irresistible deseo de ser, que gruñe en el fondo de nuestra alma como el Titán bajo el Etna»[48]. Y aquí encontramos la analogía con la tríada joaquinita. La simpatía por los armoniosos dioses de Grecia (tal como entonces se les concebía tras las huellas de Winckelmann y de Schiller y tal como los toma Hölderlin, como símbolos de la Naturaleza o más bien como la Naturaleza misma en sus profundidades) ha marcado para el hombre la primera etapa decisiva. Pero fue sobrepasada por la religión de Cristo y, a su vez, ésta llega a su fin. Hölderlin «cree en una especie de crepúsculo del cristianismo», algo así como lo que Schleiermacher pareció creer por las mismas fechas, y se persuade de que «está apunto de nacer una nueva religión, de la que él es el profeta»[49]. Entonces el hombre poseerá al mundo; no como lo preveía en cierto momento Novalis, por una especie de conquista prometeica, sino por una contemplación de naturaleza estética[50]: «¡Hermosura del mundo!... La reconciliación vive donde la disputa, y todo aquello que ha estado separado se reúne. Las arterias que parten del corazón, vuelven a él; no hay más que una sola vida, incandescente y eterna»[51].

Tres años después de la publicación del *Hiperion,* muy poco después de los días en que, por primera vez, fue «sacudido por Apolo», Hölderlin compone dos poemas que se «cuentan entre sus obras maestras» y que muestran más claramente el lugar que ocupaba Cristo en su pensamiento, entre los «dioses antiguos» y «el Espíritu». Son *El Unico* y *Patmos* (1802).

---

[45] *Hypérion,* fragmento Thalia (1794); *Oeuvres,* pp. 129 y 264.

[46] *La nature, la nostalgie et le sacré,* variaciones sobre un tema de Schelling, en el Archivio di Filosofia, dir. da Enrico Castelli, Roma, 1974, pp. 387-389.

[47] *Hypérion,* 1, 2, 15; p. 187.

[48] 1, 1, 5; p. 146. Ahí se reconoce uno de los rasgos fundamentales de la experiencia de Hölderlin, señalado por JACCOTTET, p. XI: «una alternancia de atracciones diversas».

[49] Ernest TONNELAT, *La oeuvre poétique et la pensée religieuse de Hölderlin,* Didier, 1950, cap. 16, «La Réapparition de Christ», p. 288.

[50] Cf. Albert BÉGUIN, *L'âme romantique et le rêve,* nuev. ed., Corti, 1946, pp. 161-164. Sobre ese mito romántico de la doble edad de oro y las tentaciones que enciera: *ibid.,* pp. 396-403.

[51] *Hypérion,* in fine; p. 237.

...Yo he cantado el reflejo del Dios que vive entre los hombres. Y sin embargo, ¡oh viejos dioses!, aún hay uno a quien busco, al que amo entre todos, el último de vuestra estirpe... ¡Maestro mío y Señor, oh mi Guía!... Un vivo fervor a tí me liga, Cristo!, aunque seas hermano de Hércules... y también el hermano de Baco... Me retiene un pudor... Ya lo sé: sin duda es el mismo tu Padre... ¡Pero el Amor me ata al Unico...![52].

Desde los dioses del paganismo hasta Cristo —quizá podríamos traducir provisionalmente: de la primera edad a la segunda— hay, en cierto sentido, una continuidad: «El Dios celeste desciende por grados hasta nosotros». Hércules, Baco, bienhechores de los humanos; y Cristo, su «hermano»: en el mismo sentido aún, «trío espléndido, verde hoja de trébol». Sin embargo «Cristo no releva a nadie más que a sí mismo[53]. Hércules es como un príncipe. Baco, el unánime espíritu. Pero Cristo es el término»[54]. No creemos que sea preciso reconocer en estos rasgos a un Cristo «helenístico», «convertido en héroe, anexionado a la antigüedad clásica», marchando «a la cabeza del triunfal cortejo» que debe formar en el porvenir «la larga teoría de los antiguos dioses»[55]. Porque los viejos dioses no volverán. Nada en este poema sugiere semejante retorno. Es verdad que, en cierto sentido, permanecen; pero es «porque el mundo, día tras día, forma un todo» y porque todo lo que representaban de bueno encuentra su cumplimiento en Cristo. «El perfecciona todo lo que faltaba a los otros para que la presencia de los Divinos fuese total»[56]. Hölderlin está «más preocupado por integrar y englobar que por disociar»[57], por mostrar un cumplimiento que una ruptura. «Considera en serio a los dioses griegos como la figura, tan cumplida como decisiva, de una cierta edad de lo divino». Y esto no es una idea del todo extraña a la tradición cristiana: «nosotros creemos deber escoger entre el vago sincretismo... o el desprecio expeditivo. Los primeros Padres de la Iglesia procedían de otra manera. También Hölderlin nos invita a meditar en la unión de lo que disocian nuestras vanas alternativas». Reconozcamos sin embargo, con el autor de estas observaciones, que «el poema, teológicamente, es ambivalente»[58].

---

[52] *L'Unique,* 1.ª versión y fragmento de la 3.ª JACCOTTET, pp. 863-867; BIANQUIS, pp. 399-407. Tenemos conciencia de mutilar el poema para dejar al desnudo el esqueleto.

[53] O: «Pero el consentimiento de Cristo viene de él mismo».

[54] JACCOTTET, p. 867.

[55] Cf. BIANQUIS, *op. cit.,* introducción, pp. 45-47. Pierre BERTAUX, *Hölderlin, essai de biographie intérieure,* Hachette, 1936, p. 348: «El himno *Der Einzige* es un ensayo para integrar a Cristo en el Panteón antiguo»: lo inverso sería más exacto.

[56] *Loc. cit.,* pp. 866 y 867.

[57] G. BIANQUIS, *op. cit.,* p. 45.

[58] Jean-Luc MARION, *L'Idole et la distance,* Grasset, 1977, pp. 176-177 y 181. Cf. Alain MICHEL, *In Hymnis et canticis, Culture et beauté dans l'hymnique chrétienne latine,* Lovaina-París, 1976, pp. 276-283.

Y he aquí ahora, en su isla, a aquel que un día fue «el amado del dios, el vidente cuya dichosa juventud había seguido, compañía inseparable, al Hijo del Altísimo..., el hombre cuyas pupilas atentas contemplaron de cerca el rostro de Dios, cuando él realizó el misterio de la vid». A través de Juan, meditando en su pobre estancia en Patmos, Hölderlin evoca la Cena, luego el Calvario y aquel instante en que «el día del sol, el Día Real se volvió tinieblas y por sí mismo rompió su cetro»... Llenos de reminiscencias del Evangelio, estos versos son de una inmensa ternura para Cristo y «su amor supremo». Los discípulos le volvieron a ver, «desde las cimas de la alegría, lanzarles la mirada suprema de un vencedor». Sin embargo, se quedaban perplejos, «la vida bajo el sol les era dulce» y así «no querían perder ni la mirada del Señor ni su patria...»:

Entonces hizo bajar sobre ellos el Espíritu Santo...[59]

El Espíritu trabaja secretamente la historia. El primer Pentecostés no era más que una anticipación. «Y no es cosa grave ...si el eco vivo de la Palabra expira poco a poco. Porque la obra divina es a semejanza de la nuestra. El "todo a la vez" no es, en absoluto, exigencia del Altísimo»[60]. Los últimos himnos de Hölderlin ¿no estarán «estremecidos por el presentimiento del nuevo Pentecostés, el Pentecostés de los Pueblos», que no puede dejar de llegar tras un período inaudito de tinieblas, de revoluciones y de guerras, en que el suelo europeo quede asolado, pero labrado?

Por su extasiada comunión con la Naturaleza, Hölderlin se había apartado pronto de Fichte, que le había seducido durante algún tiempo. ¿No habría retenido de él —no obstante— la imagen del Vidente de Patmos, que entreabría a las generaciones futuras la revelación de un más allá del cristianismo, de aquello que sería el Evangelio eterno? En este caso, habría que compararle, no con Joaquín de Fiore, sino con el mismo San Juan (un San Juan entendido a la doble manera de Fichte y de Joaquín). Se ha dicho que «no es dudoso que él se tuviera por un San Juan moderno»; habría querido —si creemos a Ernest Tonnelat— imitar un poco al autor del Apocalipsis «dejando en su poema oscuridades que parecen deliberadas»[61]. Sin embargo, en una dirección muy diferente a la que habían tomado los herederos de la Aufklärung, se aleja tanto del Evangelio eterno contemplado en el Apocalipsis como del imaginado por Joaquín. Poeta-profeta, fascinado por la visión, aún confusa, de una era definitiva que se establecería pronto en el mundo, de una era luminosa más allá del reino, aún oscuro, de Cristo, ¿no pertenece, a pesar de todo, a la línea joaquinita? Una vieja

[59] *Patmos*. JACCOTTET, pp. 867-875; BIANQUIS, pp. 408-421.
[60] *Patmos*. JACCOTTET, p. 871; BIANQUIS, p. 417.
[61] *Op. cit.*, cap. 17, «Résurgences chrétiennes», p. 303.

tradición extendida en su medio suabo y de la que está lejos de haberse librado le hará tomar los nombres de Cristo y del Espíritu para encarnar su sueño; un profundo sentimiento personal le haría poner muy por encima de los antiguos dioses a ese Jesús de quien dice que es su (de los dioses) «hermano». Pero ¿le considera como al «Salvador definitivo» y como «el Advenimiento del Reino de Dios»? En cuanto al Espíritu que Jesús prometía, ¿no se ha convertido, para él, en «el Espíritu del mundo que realiza la mutación de la historia, del lenguaje sagrado y de los nombres que llevan los mensajeros de la salvación?[62]. Su héroe dice: «Creo sentir el Espíritu del mundo como la mano caliente de un amigo en mi mano»[63]. Ese Espíritu no es, sin duda, puramente «naturista»; «el Aire sagrado», «el bello Eter» cantados con amor, no son más que símbolos. Con razón se ha querido ver en nuestro poeta «una voluntad constante de purificar, de elevar, de espiritualizar, de englobar lo real en una gran síntesis donde la Naturaleza se desposa con el Espíritu», voluntad que haría de él «el poeta hegeliano por adelantado»[64]. Pero esa voluntad no hará que él sea el heraldo del Espíritu de Cristo. A través de él y de sus contemporáneos, la posteridad de Joaquín de Fiore proseguiría, pues, con su serie de metamorfosis.

Confesemos una duda. Esta interpretación supone en Hölderlin, en materia religiosa, una intención profética, de la que no se ve ni una huella en su obra. Se apoya sobre una mención del «Espíritu del mundo» que figura en *Hiperion*, pero no en los himnos, bastante posteriores, de *El Unico* y *Patmos*. Estos cantan una cosa distinta a los esponsales entre la Naturaleza y el Espíritu. Su simbolismo es indudablemente cristiano y, si se los lee ingenuamente, en ambos se encuentra más bien lo contrario a una superación de lo cristiano por el Espíritu: en *El Unico*, Cristo es «el fin»; en *Patmos*, «el Padre» quiere «que se vuelva visible el sentido profundo» de aquello que «perdura»; quiere «que la letra, en su firmeza, sea mantenida con cuidado»[65]. Sería demasiado simplista pensar que el debate propuesto aquí es vano, porque los himnos «son una obra exclusivamente poética»; porque «su contenido de ideas» no tenga, en consecuencia, «más que una importancia secundaria», «puesto que las ideas, en poesía, no tienen más valor que su potencial de emoción»[66]. La única cuestión que se plantea es la de saber si la inspiración de esos himnos es verdaderamente cristiana o si una fabulación cristiana quiere en ellos expresar otra cosa. ¿Marcan un

[62] Hans Urs von BALTHASAR, *Romano Guardini*, trad. Émile RIDEAU, Fayard, 1971, p. 81. *Herrlichkeit*, vol. 3, pp. 765-776. Cf. HÖLDERLIN, *Empédocles*, 1ª versión, 1987; JACCOTTET, p. 529.

[63] *Hypérion*, I, 1, 3; p. 140. Es significativo que él añada: «Cuando me despierto, dudo si yo no habré apretado más que mis propios dedos».

[64] G. BIANQUIS, introd. a los *Poèmes*, pp. 34 y 51.

[65] JACCOTTET, pp. 867 y 873.

[66] BERTAUX, *op. cit.*, p. 330.

«retorno al cristianismo» o, por el contrario, —como ha creído Pierre Bertaux— «un paganismo mejor asegurado»[67]? La respuesta no nos parece dudosa. Su inspiración cristiana es corroborada por otro himno inmediatamente anterior: *Fiesta de paz.* Jean-Luc Marion, refiriéndose a una memoria inédita de J. M. Garrigues, que a su vez estaba motivado por un análisis debido a E. Przywara, ha demostrado que su segunda estrofa «toma casi palabra por palabra el himno cristológico de la Epístola a los Filipenses». El término «renunciar» traduce la idea de «kénosis» que San Pablo expresaba por «vaciarse»; y la estrofa acaba «por la exaltación paternal del Hijo» ante quien toda rodilla se dobla. Más adelante, la persona del «Príncipe de la Paz», que es «el Hijo», «se despliega en la amplitud "trinitaria" lo más explícitamente posible»[68]. Después de haberla fijado así «sobre uno de los textos más decisivos de la tradición cristiana», colocada en el contexto de su dogma esencial, la meditación de Hölderlin prosigue sobre el lugar de Cristo en la historia de la humanidad, y luego sobre la necesidad de su aparente retirada; es, a la vez, *El Unico* y *Patmos.* El rostro del Señor ha desaparecido, el poeta no quiere entristecerse como un día los apóstoles, cuyo «exceso de amor», mal entendido, era «rico en peligros ...Era preciso aceptar el tiempo perdido de las teofanías, la partida aparente de Cristo, mezclada con su Resurrección. Por esto, toda la parte cristiana de los himnos se encuentra centrada en Emaús»[69]. No pidamos al poeta las precisiones conceptuales de la teología. Ni nos extrañemos de las fluctuaciones posibles de un pensamiento que quizá no se domina todavía. Queda una certeza: Cristo es siempre el polo que le atrae; siempre es Cristo a quien canta Hölderlin. Hagamos nuestra la reflexión de Pierre Bertaux: «En el momento en que, dicen los psiquiatras, la locura se apodera de Hölderlin, da la prueba más brillante de su sabiduría, mostrándose más sensato que aquellos que, más tarde, han querido hacer de él un profeta»[70].

---

[67] BERTAUX, p. 329, a propósito de los himnos que preceden.

[68] *Op. cit.*, pp. 145-149. *Fète de paix,* trad. del BOUCHET. JACCOTTET, pp. 859 y 861.

[69] Alain MICHEL, *op. cit.*, p. 281. Ver *Patmos,* pp. 869-870.

[70] *Op. cit.*, p. 350. J. L. MARION, p. 177, recuerda la «extraña declaración» aportada por W. Waiblinger: «Precisamente estoy a punto de hacerme católico». Cf. P. J. JOUVE, *Poèmes de la folie de Hölderlin;* Gallimard, 1963, p. 130.

II

Novalis y Friedrich Schlegel

En uno de sus cuadernos de estudios, en 1795 ó 1796, el joven Federico de Hardenberg (1777-1801), que según un antiguo apellido de familia escogió el sobrenombre de Novalis, escribía: «La humanidad no sería la humanidad si el reino milenario no hubiera de venir»; y haciéndose eco de Lessing: «¿Es posible un reino de mil años? ¿Se desvanecerán un día todos los vicios? ¿Cuándo se acabará la educación a la luz de la razón?»[1]. Se ha atracado de lecturas, poéticas, filosóficas, místico-gnósticas. Plotino, Eckhartshausen... le son familiares. Böhme le inspira un poema:

...Ha llegado el tiempo, el misterio
no quedará escondido.
En ese libro irrumpe la mañana
poderosamente en el tiempo.
Anunciador de la aurora,
tú serás el mensajero de la paz...

La *Logia invisible* de Jean-Paul le pone en estado de embriaguez. Sueña también con la palingenesia: la idea estaba entonces en todas partes.

[1] NOVALIS, *Oeuvres complètes*, ed. preparada, traducida y presentada por Armel Guerne. Gallimard, 1975; «monumento de ciencia y de piedad levantado al doctor angélico del romanticismo alemán» (X. Tilliette). T. 2, pp. 19 y 22. [En castellano: *La Cristiandad o Europa*, C.E.C., 1978; *Himnos a la noche*, Orbis, Barcelona 1982 *(ndt)*].

Siguiendo al filósofo holandés Hemsterhuis, su autor preferido cuando tenía veinte años, se siente seducido por el mito de la doble edad de oro, la del origen y la del fin; pero lo entiende de modo distinto a como lo entendía Hemsterhuis, para quien la miserable edad media no provenía de una caída moral sino de una catástrofe geológica. En su primer encuentro con Federico Schlegel, le expone «con un salvaje ardor, que el mal no existe en el mundo y que todo se aproxima a una nueva edad de oro»[2]; le escribirá que «la historia universal va de la monotonía a la armonía, pasando por la desarmonía»; él espera «la Iglesia del futuro», que será la iglesia del amor y de la armonía y de la que celebra en Zinzendorf a uno de sus solitarios precursores[3]. No es solamente un lector ávido, es también un trabajador aplicado. Pronto tomarán cuerpo sus ideas en un escrito deslumbrante, especie de manifiesto profético que toma la forma de un vasto fresco histórico: *Europa o la Cristiandad* (1799).

> Han existido tiempos llenos de esplendores y de magnificencias, en que Europa era una tierra cristiana, en que todo este continente, formado y trabajado humanamente, no era más que el habitáculo de *una* cristiandad, con *un* mismo y poderoso interés común que unía entre sí a las provincias más alejadas de este vasto reino espiritual. Sin imperio temporal considerable, tenía *una* autoridad suprema que reinaba sobre las grandes fuerzas políticas y las mantenía unidas... Roma era Jerusalén: la santa residencia del reino de Dios sobre la tierra...[4]

Sin embargo, el curso de la historia está hecho de constantes alternativas: creencia y decadencia son el lote de todos los pueblos. La cristiandad se degradó en la impotencia y en la abyección de la letra, y el mundo fue entonces embargado por una nueva inspiración. Esta se cambió pronto en revuelta; los insurrectos «se separaron criminalmente de la comunidad universal de los cristianos... Lutero trató al cristianismo con mucha arbitrariedad, ignoró el Espíritu» y eso fue sin tardar «una nueva letra y una nueva religión». «La celeste llama» apenas había brillado de nuevo un instante: todo se secó. Las Iglesias protestantes cerraron la religión dentro de las fronteras nacionales. La filología, ciencia profana, ejerció su acción esterilizante; la letra anonadó al Espíritu místico:

---

[2] Fr. Schlegel a su hermano Augusto-Guillermo, enero, 1972. Trad. M. de Gandillac; NOVALIS, *Encyclopédie*. Ed. de Minuit, 1966, p. 11.

[3] A Fr. Schlegel, 8 julio 1796. Cf. Maurice BESSET, *Novalis et la pensée mystique*, pp. 43 y 114. AYRAULT, t. 2, p. 505.

[4] Trad. GUERNE, t. 1, pp. 307 y 309. En 1804, en su poema *Blumenstraüsse*, del que Mme de Staël cita dos estancias (*De l'Allemagne*, 2ª parte, cap. 31; ed. de Pange, t. 3, Hachette, 1969, pp. 343-344). A. W. Schlegel dirá igualmente: «Europa era una en esos grandes siglos, y el suelo de esta patria universal era fecunda en generosos pensamientos, etc.».

> Jamás hasta entonces había tenido la filología un poder tan destructor, y esto a causa de la inmensa amplitud de la fe católica, la flexibilidad y la riqueza de su sustancia: el valor esotérico de la Biblia, la santa autoridad de los Concilios, la espiritual soberanía del Pontífice; mientras que ahora, suprimidos esos grandes correctivos ...la desnudez del texto bíblico y su indigencia literal... pesan cada vez más y oponen infinitamente su obstáculo al libre desarrollo, a la penetración y a la revelación del Espíritu Santo[5].

Así pues, con la Reforma se «acabó la cristiandad». Novalis inserta aquí un curioso panegírico de la Compañía de Jesús: gracias a esta nueva fundación pudo sobrevivir el catolicismo; ella fue «la última muralla de la unidad católica», propagó la fe «sobre una inmensa extensión desde las Américas hasta China» e incluso fue la «madre de las llamadas sociedades secretas»[6]. Pero ganó la fatalidad. En Francia, la filosofía se puso a «limpiar de toda poesía a la naturaleza, a destruir todas las huellas de lo divino»; en Alemania «se intenta dar a la vieja religión un sentido nuevo, racional, más banal, despojándola de todo lo maravilloso y de todo lo misterioso...». Y, sin embargo, ¿no tenemos hoy «derecho de esperar una resurrección, un rejuvenecimiento, bajo una forma nueva y mejor»? Todo renace a través de innumerables metamorfosis, en formas cada vez más ricas. «Desde el seno de la destrucción, la religión levanta su cabeza gloriosa y recrea un universo»[7].

Hay un peligro. La letra, una vez más, «¿dará lugar a *otra* letra?». Alemania evitará este peligro, Alemania, que «precede con una marcha lenta pero segura a todos los otros países europeos». Ella vislumbra «una historia nueva, una humanidad nueva, el suave abrazo de una joven Iglesia sorprendida y de un Dios amante, la concepción íntima de un nuevo mesías en cada uno de los mil miembros de esta Iglesia. ¿Quién no siente la dulce vergüenza de haber sido fecundado? El recién nacido será la imagen de su padre, una nueva edad de oro con ojos sombríos e infinitos, una época profética consoladora y creadora de vida eterna; una gran era de reconciliación... La forma contingente está casi destruida, el viejo Papado en la tumba, y Roma es por segunda vez una ruina; ¿no debe dejar de existir el protestantismo y dejar su lugar a una Iglesia nueva y más duradera? Todos

---

[5] Trad. GUERNE, t. 1, p. 312. Para otros pasajes utilizamos también, abreviando ligeramente, la traducción de Geneviève BIANQUIS, Aubier, 1947; NOVALIS, *Kleine Schriften*, pp. 141 a 159: *Die Christenheit oder Europa* (edición bilingüe).

[6] GUERNE, pp. 313-315. Frédéric Schlegel será más tarde un vigoroso defensor de los Jesuitas. (AMSTETT, *op. cit.*, p. 403). Pero desde antes de esta época, en los medios pietistas y místicos de los que dependerá Novalis, la dispersión de los jesuitas había levantado «inmenses regrets». Cf. Ed. Spenlé, *Novalis, essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne*, Hachette, 1906, p. 281.

[7] Cf. trad. BIANQUIS, pp. 141-159.

los verdaderos miembros de la familia religiosa, ¿no deberían aspirar a ver establecerse sobre la tierra el reino de los cielos, a entrar en él y a entonar himnos sagrados? Es preciso que la cristiandad vuelva a ser viva en esta nueva Iglesia, cuya esencia será la libertad». «¿Cuándo será o cuándo no será? He aquí una cuestión prohibida. ¡Paciencia! Ha de venir y vendrá la edad sagrada de la paz eterna...; hasta entonces estad serenos y sed valientes en los peligros del siglo, vosotros, los que participáis en mi fe: anunciad por la palabra y las acciones el Evangelio divino...»[8].

¿Quién no admiraría esta efusión de lirismo? ¿Quién no sentirá su profunda sinceridad? Pero también, ¿quién no se asombrará de un profetismo tan fantástico, surgido no de un poema, sino de un tratado sobre Europa? ¿Quién no discernirá, a pesar de las críticas dirigidas a sus predecesores, una cierta continuidad de Novalis con ellos en la concepción de la esperada edad del Espíritu? El mito de la antigua cristiandad, ¿no es un poco el análogo del mito de los antiguos dioses en el primer Hölderlin? La nueva edad de oro esperada, ¿no nos remite, más bien, a los sueños de la antigüedad proyectados desde el pasado al porvenir, incluso si se deben cantar himnos sagrados, tal como los contemplativos entrevistos por el abad de Fiore? Persuadido tanto como los racionalistas del siglo precedente —a los que trata de «filisteos»— de que «él participa en una época de cultura superior», Novalis no nos parece menos arcaico, menos ingenuo o menos aberrante que el exegeta medieval de los métodos friamente delirantes del «Evangelio eterno»[9]. Cuando nos dice que «el Espíritu Santo es para nosotros más que la Biblia» y que «ésta siempre está en vías de crecimiento»[10], tememos encontrar en sus proposiciones algo más que una reivindicación «católica» frente a un cierto biblicismo: ¿no parece asumir en realidad la misma esencia del joaquinismo? Y bajo esas fórmulas, que no son todavía para él más que una letra, nos invita a adivinar un sentido aún más ambicioso, cuando añade: «Llegará el día en que no habrá ya naturaleza, todo se transformará, poco a poco, en un universo espiritual».

«Estos son los primeros dolores, ¡que cada uno se prepare para el gran nacimiento!»[11]. Novalis no anuncia un estado de cosas que el hombre no tendría más que recibir, pasivamente; reclama un esfuerzo de voluntad característico de su propia naturaleza. Escribía un día a su amigo Just: «Yo sé que hay en el hombre una fuerza que, rodeada de cuidados atentos, puede tornarse en una extraña energía». Magnífico acto de fe, comenta Albert Béguin, en los recursos del alma humana. Pero Béguin discierne el elemento llamado «mágico» que está en el corazón de semejante acto de fe: es

[8] *Ibid.*, pp. 159-177.
[9] Cf. H. Lichtenberger, *Novalis*, Bloud. 1912, pp. 164-176.
[10] Fragmento de 1799 o 1800; Guerne, t. 1, p. 400.
[11] Guerne, t. 1, p. 321.

«un elemento de voluntad y de confianza terrestre: no es necesario esperar de la muerte el verdadero nacimiento a un estado divino. El hombre, con tal de que lo sepa querer, puede nutrir la esperanza de conocer, desde esta tierra, la plenitud de la alegría divina... Como él no podría vivir sin esta certidumbre, Novalis sostiene que le ha sido prometida al hombre una edad de oro, pero no le será concedida más que cuando él mismo la haya inventado: por la conciencia superior, donde se integrará todo lo inconsciente; por la magia poética, que es la verdadera toma de posesión de la unidad» [12].

Novalis renunciará después a semejante ambición. Por otra parte, al leer su manifiesto, hay que tener en cuenta la juventud del autor y la fecha en la que escribía: asistía a la aparente ruina total del cristianismo, corroído en Alemania por el racionalismo y abatido en Francia por la violencia impía. Pero su lógica no carecía de fallos. Creyendo constatar «que el Papado antiguo reposaba en la tumba», notaba la necesidad de «un papa y de un concilio para la regeneración de Europa» y concluía que, para «hacerse de nuevo viva y eficaz», la cristiandad «debía formarse en una Iglesia visible... conciliadora entre el mundo antiguo y el nuevo» [13]. Observaba que «el revolucionario es semejante a Sísifo». Maistre y sobre todo Bonald ciertamente, le han inspirado, según piensa Ayrault [14]. Consideraba con simpatía un despertar —«quizá bajo otro nombre»— de la orden de los jesuitas, pero era solamente «un sueño». En la nueva Iglesia que anunciaba, todavía Roma, la «nueva Jerusalén», era «la capital del universo» [15]. Su simpatía por «la religión católica, mucho más visible, más integral en la vida y más familiar que la protestante» [16], estallaba en cada página. Cuando evocaba «la antigua fe católica, su presencia en todos los lugares y en todos los tiempos de la vida, su amor por el arte, su profunda humanidad, los lazos indisolubles de sus matrimonios, la humana caridad de su Comunión, la alegría que encontraba en la Pobreza, en la Obediencia y en la Fidelidad» [17], quedaba bien claro que, cualquiera que fuera su comportamiento individual, no pronunciaba un elogio fúnebre, y que sus proposiciones, aunque fueran las de un poeta, no eran sin embargo las de un esteta. En una página despiadada decía que, debilitando el organismo católico, la Reforma del siglo XVI había desencadenado un proceso destructor que no se detendría antes de haber extinguido toda fe y haber triturado al hombre:

---

[12] BÉGUIN, *op. cit.*, pp. 197 y 206.

[13] Esbozo de *Europe* y Conclusión, trad. GUERNE, t. 1, p. 324.

[14] T. 3, pp. 438 y 483; cf. 349-351 y 493: influencia de su amigo Tieck para su juicio sobre el destino de la Reforma, y atmósfera favorable a los jesuitas creada por Lavater y Jung-Stelling (p. 493). *La théorie du pouvoir politique et religieux* de Bonald había aparecido en 1796.

[15] *Europe*, GUERNE, t. 1, pp. 314-315, 317-319.

[16] Nota de 1798. GUERNE, t. 2, p. 122.

[17] *Europe*, GUERNE, t. 1, p. 323.

> Lo que al principio no era más que odio personal contra la sola fe católica, poco a poco se transformó en odio a la Biblia, a la fe cristiana, a la Religión en fin, en su sentido absoluto. Mejor aún, este odio hacia la Religión, por una pendiente natural y lógica, se extendió a todos los objetos de entusiasmo: la imaginación y el sentimiento, el sentido moral y el amor por el arte...; apenas si fue dejado el hombre en su sitio, en el primer rango de los seres naturales; la infinita música creadora de los mundos no era más que el ruido de batán monótono de un molino monstruoso, arrastrado por las olas del Azar y bogando sobre sus aguas, molino en sí, sin arquitecto ni molinero, puro *perpetuum mobile,* molino siempre en trance de molerse a sí mismo...

A continuación, un cuadro irónico y cruel: «La espléndida y sublime Filosofía», que se constituía como «Iglesia nueva», portadora de «una fe nueva». A semejante espectáculo Dios era invitado «como espectador ingenuo» y maravillado. Esta «historia de la incredulidad moderna, concluía Novalis, es «la clave de todos los fenómenos monstruosos de los tiempos nuevos»[18]. Precisamente por eso, cuando leyó el manuscrito de *Europa,* Federico Schlegel tuvo miedo. Temía el escándalo; consultó a Goethe; y por consejo de éste, consiguió que no fuese publicado en el *Athenaeum*[19]. El texto aparecerá, aunque incompleto, en 1826, deslizado furtivamente por Schlegel —que en el entretiempo se había hecho católico— en la cuarta edición de las obras de Novalis, a espaldas de Tieck, encargado con él de esta edición[20]. Habrá que esperar hasta 1880 para tener el texto completo.

Algunos meses después de haber escrito *Europa,* Novalis dejaba sobre el papel estas reflexiones: «¿No se podría pensar en confeccionar varios evangelios? ...Y ¿no hay un Evangelio del porvenir?...» Preguntas provocadas, sin duda, por sus conversaciones con Federico Schlegel, que le había escrito el año precedente: «Quizá tienes tú más talento que yo para hacer un nuevo Cristo que encontraría en mí su valiente San Pablo». El había contestado como un niño serio: «Tú serás el San Pablo de la nueva religión que por todas partes comienza a despuntar, uno de los promotores de la nueva

[18] Solamente hablaba así como testigo de su tiempo; pero la imagen en la que desembocaba ¿no constituye una anticipación profética?

[19] Pormenores en Xavier LÉON, *Fichte et son temps,* t. 2, Colin, 1924, pp. 408-410. En principio, él había intentado publicar al mismo tiempo, siguiendo un procedimiento bien conocido, un escrito de Schelling de tendencia epicúrea; pero su hermano se opuso a este juego de balanza.

[20] Este fue el texto que leyó MONTALEMBERT. Y de ahí su entusiasta artículo, *Novalis, le catholique,* en *l'Avenir* del 9 de sept. 1831: «Se verá cómo su alma, su espíritu y su genio eran católicos...; esta maravillosa simpatía entre él y nosotros... Hemos encontrado una semejanza notable entre sus doctrinas y las nuestras sobre el pasado y el porvenir del mundo, etc.». Artículo recogido en *Mélanges d'art et de littérature,* 1861, pp. 387-403. Montalembert ha resaltado el pasaje sobre «la filología sustituida por la palabra de Dios, por la piedad y por la fe».

era, de la era religiosa». Se persuade de que «los libros de los evangelistas contienen los elementos fundamentales de los evangelios nuevos y superiores»[21]. Escribía también, esta vez con una nitidez que parece del todo joaquinita: «A decir verdad, estamos todavía en el Antiguo Testamento; el Nuevo Testamento es siempre para nosotros un libro sellado con siete sellos»[22]. Eran pensamientos de un joven poeta para quien «el poeta es elegido de Dios», el único capaz de encontrar las expresiones de una religión renovada. En su primera obra, *Los discípulos de Saïs,* redactada algunos meses antes, deja oír una música distinta, pero acorde. La Naturaleza es un vasto templo, cuyas inscripciones jeroglíficas eran indescifrables para los sabios, pero accesibles a los poetas. Y he aquí, en breve, lo que Novalis descubría: «Parece que, poco a poco, debe volver aquella antigua edad de oro en que la Naturaleza era amiga de los hombres...»; y en una nota de 1799, enumerando los cuatro últimos tiempos de la «Metamorfosis del Templo, en Saïs»: «El Hijo y su (San) Juan —el Mesías de la Naturaleza— El *Nuevo* Testamento y la Naturaleza nueva, como una nueva Jerusalén»[23]. En su novela incompleta, *Enrique de Ofterdingen,* volverá triunfante el Mito de la Edad de Oro con colaboraciones böhmianas en el resumen dado por Tieck de la última parte de la novela que quedó informe, una joven está sentada cerca de un ataúd: es a la vez «el mundo del origen y la Edad de Oro final; la religión cristiana se reconcilia aquí con la pagana, se cantan la historia de Orfeo, la de Psique y la de otros»[24].

En estos textos enigmáticos no encontramos enseguida una vuelta a cierto naturalismo. Son obras de imaginación. Novalis, poeta, habla mediante símbolos. Quizá la circularidad que éstos insinúan nos ofrece la clave necesaria para la inteligencia de lo que se puede llamar su profetismo. Pero, en todo caso, la lección final es la misma. Finalmente, se trata menos de la historia universal o del ciclo de la Naturaleza que de la historia íntima y del destino de cada hombre[25]. «El reino de Dios está dentro de vosotros». Como el Día del Juicio, «el período que se llama Reino Milenario» o segunda Edad de Oro tampoco es único; no va a llegar sobre la tierra y para todos, sino que «es y se perpetúa siempre entre nosotros; los mejores de entre nosotros, los que ya desde el tiempo de su vida han alcanzado el

---

[21] Cf. Roos, *op. cit.*, pp. 308-311.

[22] Fragmentos de los últimos años (1799-1800). Guerne, t. 2, pp. 372 y 381.

[23] En Guerne, t. 1, pp. 45 y 66-67. El «Mesías de la Naturaleza» es el hombre. En el intervalo entre las dos edades de oro, la Naturaleza es un «espantoso Molino de la Muerte»: pp. 46-47. Cf. Spenlé, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche,* Colin, 1967, pp. 60-61.

[24] Guerne, t. 1, p. 231. Besset, *op. cit.*, pp. 161-195. «Libro a la vez iniciático y enciclopédico» (Tilliette).

[25] Gran repertorio general o, como traduce Ayrault, «Brouillon général»; ese «Brouillon universel», dice X. Tilliette, «esa reserva de la "Enciclopedística" proyectada»: APH, 41, 1978, p. 159. 1798-1799, nº 275. V. infra.

mundo espiritual, no mueren más que en apariencia». Se da ahí un esfuerzo de elucidación que podemos retener. Novalis mantiene su idea de la palingenesia, pero dejando abierta la cuestión de una doble interpretación posible: «Cada hombre puede provocar su Día del Juicio, por su moralidad... El que no alcance aquí abajo la perfección quizá llegue a ella en el más allá, o bien le hará falta recomenzar otra vez su carrera terrestre»[26]. En uno de sus *Granos de Polen* es más afirmativo: «La imaginación coloca al mundo futuro bien sea por encima de nosotros, bien por debajo y hasta en la metempsicosis. ¡Soñamos con viajes a través del Universo! Pero ¿no está en nosotros el Universo? No conocemos las profundidades de nuestro espíritu». Entre los mundos imaginarios y la pura interioridad, oscila sin encontrar el equilibrio. Sea lo que sea de cada uno, advierte en su «gran repertorio», «la paz eterna ya está presente, Dios está entre nosotros, la Edad de Oro esta aquí»[27]. Y este otro grano de Polen tan evangélico, que madurará en Dostoievski: «Donde hay niños, hay una edad de oro»[28].

¿Qué es en realidad ese «reino», ese «mundo nuevo»? En las numerosas notas de su «gran repertorio general» y en las que le acompañan, no faltan resonancias de sus lecturas «gnósticas». Armal Guerne, intérprete tan clarividente como benévolo, nos aparta de una interpretación rápida, que podría ser errónea: «El pensaba, en medio de una lengua demasiado poco *alarmante,* demasiado fácil, en las confusiones sospechosas, para desconfiar... de las consecuencias que podrían sacar otras conciencias capaces de un sueño tan apasionado, pero aplicadas estrictamente al mundo profano»[29]. Los *Himnos a la noche* ponen en aprietos a su exegeta. En el himno quinto y en los que le acompañan tampoco faltan las reminiscencias de sus lecturas «gnósticas». Los *Himnos* no son siempre de fácil interpretación. El himno quinto, que es sin duda el más profundamente personal, quita la ambigüedad que quedaba. Se observa en Novalis una evolución análoga a la de Hölderlin, pero más clara aún. Para Hölderlin «El Unico», a pesar de todo, era «hermano de Hércules» y el sentido de tal expresión podría prestarse a controversia. Para Novalis, libre de la obsesión de los dioses antiguos, Cristo es el único que crea el mundo nuevo[30]; en él todo está transfigurado:

> ...En el seno de un pueblo convertido en el desprecio de todos en su madurez precoz ...apareció el Mundo nuevo, bajo una luz nunca vista; en la choza poética de la Pobreza, un hijo de la Primera Virgen y Madre... Oh Cristo, tus bienamados te ven, pronunciando las Palabras recogidas

---

[26] Nota fechando unos estudios en Freiberg, 1798-1799. GUERNE, t. 2, pp. 203-204.

[27] *Grand répertoire général,* p. 289. POLLENS, 97; t. 1, p. 375.

[28] POLLENS, 97; t. 1, pp. 375.

[29] Introd. a *Europe,* t. 1, p. 306.

[30] Cf. AYRAULT, t. 1, 1961, p. 57. J. L. VIEILLARD-BARON, *Vision prophétique et religion,* en *La Foi prophétique et le Sacré,* 1977, pp. 109-110.

en el Arbol de la Vida; te ven arrojarte en los brazos del Padre, a ti, el portador de la humanidad joven, portador del vaso, ya siempre desbordante de la futura Edad de Oro[31].

«El Unico, el Dios-hombre», «mediador», «centro del universo», «omnipresente sumo sacerdote»[32], es Hijo de la Virgen María. Por eso el mismo himno canta a la Madre después de cantar al Hijo:

...Hacia ti, María, se levantan ya
millares de corazones...

Ya en *Europa,* distinguiendo tres rostros del cristianismo, dejados en principio a la elección de sus lectores, Novalis designaba al tercero como «la creencia en Cristo, en su Madre y en los santos»[33]. Y sus *Cantos religiosos,* «verdaderos cantos de iglesia», pero en modo alguno exotéricos, que ocupan un «lugar central y brillante» en su obra, vuelven sobre la misma alabanza y la misma plegaria:

Oh Madre, basta haberte visto una vez
para no estar jamás en perdición...
...Si solamente un niño puede ver tu Rostro
y puede confiar en tu santa tutela,
entonces deshazme de los lazos de la edad
y vuelve a hacer de mí tu pequeñito.
El amor de niño, su fidelidad
me habitan siempre desde la Edad de Oro...[34]

«Nada hay más bello —ha escrito Albert Béguin— que esos últimos cantos donde todas las esperanzas que el poeta ponía desde antiguo en una conquista activa y mágica, son reconducidas ahora a una piedad humilde, a una esperanza de la gracia». Quizá convenga añadir solamente que en la medida en que hubo evolución, esa evolución fue rápida y merecería más bien el nombre de descubrimiento o revelación. ¿No ha dicho el mismo A. Béguin que Novalis fue ante todo un «espíritu religioso»?[35]. En una carta a una amiga francesa, escrita en 1838, Augusto Guillermo Schlegel, que se mantuvo escéptico, recordaba que su joven amigo de entonces, «pensador audaz, soñador profético y visionario al fin, se entregó de veras a la fe

[31] GUERNE, t. 1, pp. 261-263.
[32] Cf. POLLENS; GUERNE, t. 1, pp. 368 y 369.
[33] GUERNE, t. 1, p. 323.
[34] GUERNE, t. 1, pp. 300 y 301 (14º canto); cf. p. 302 (15º canto). Estos dos cantos proceden del 5º *Himno a la Noche* y «ocupan un lugar esencial» en «la arquitectura interior de los Cantos religiosos». Guerne, t. 1, pp. 271-272.
[35] *L'âme romantique et le rêve,* p. 215 y p. 196.

cristiana, como un pájaro de paso, fatigado por su vuelo por encima de un inmenso océano, se abate sobre una pequeña isla verdegueante, y olvida allí ...el vasto país que él había querido alcanzar»[36]. Dejemos a Augusto Guillermo la responsabilidad de su bella imagen. Pero dos años después, otro amigo de juventud, Hendrick Steffens, después de haber recordado que Novalis «era enteramente un poeta y nada más que poeta», que «la vida para él no era más que un mito profundo», no pretendía negar con eso el carácter auténticamente religioso y cristiano de su pensamiento. Si muchos de sus lectores descubrían en sus escritos «el misterio espiritual de la existencia», y si experimentaban en contacto con él «un consuelo semejante al que sienten los piadosos cristianos ante las Sagradas Escrituras», es porque Novalis, en efecto, era cristiano y religioso en el sentido más profundo de la palabra...; y nadie ignora que su inclinación hacia el catolicismo era muy marcada y que quizá nadie haya atraído a la juventud hacia el catolicismo más que él»[37].

En este año de 1799, año tan fecundo en el que todo se precipita[38], antes de la última enfermedad y la muerte, una nota del «gran repertorio» nos parece esclarecer en el joven poeta los vínculos entre la historia y el alma, y reducir a su justa medida las expresiones más joaquinitas de su vocabulario, convertidas en simples restos:

> Historia. La Biblia comienza magníficamente por el Paraíso, símbolo de la juventud; y se cierra con el reino eterno, con la Ciudad de Dios... Es preciso que en cierto modo la gran historia se encuentre simbólicamente rejuvenecida en cada miembro de la pura grandeza histórica. La historia de todo hombre debería ser una Biblia, y lo llegará a ser, será una Biblia. Cristo es el nuevo Adán. Idea de la regeneración, del nuevo nacimiento...[39].

Contemporáneo de Novalis, Federico Schlegel sobreviviría largo tiempo a su amigo. En 1798, año de la fundación del *Athenaeum,* era gran admirador de Lessing y de su Evangelio eterno. Anunciaba a Novalis que quería «fundar una religión nueva», la verdadera religión presentida por Lessing; sería una «metamorfosis», del todo secularizada, del cristianismo; se confundiría prácticamente con la cultura y su objeto sería la humanidad. En 1799 escribía a su hermano que la veía «ya despuntar» y que sería la

[36] Carta escrita en francés, *Les romantiques allemands,* presentados por Armel GUERNE, DDB, 1956, pp. 275-276.

[37] *Souvenirs de ma vie dans le cercle romantique,* GUERNE, *op. cit.,* pp. 330-331.

[38] X. TILLIETTE nos advierte, *loc. cit.,* p. 160, que para los fragmentos filosóficos «el problema de interpretación se complica por el hecho de la brevedad del tiempo y de la fermentación intelectual prodigiosa y desordenada, sin contar con el estremecimiento de los espíritus a la aparición de la *Doctrine de la Science*».

[39] Ed. Guerne, t. 2, p. 276. No se olvide que en este vasto repertorio se trata de materiales todavía no elaborados.

«mayor cosa que pudiese parir la época moderna»; como el cristianismo primitivo había absorbido al Imperio romano, ella absorbería a la Revolución francesa...[40]. Después de haberse hundido en el pensamiento de la India, se convertirá al catolicismo en 1808; conversión muy sincera y efectiva, pero hasta su muerte estará influido por estas ideas de su juventud que le harán descartar tanto más la idea luterana de una iglesia invisible. Es lo que atestiguan sus dos obras tardías, colecciones de conferencias pronunciadas en Viena, *Filosofía de la vida* (1828) y *Filosofía de la Historia* (1929).

En la *Filosofía de la vida* Schlegel divide la historia del mundo en cuatro edades e invita a sus auditores a considerarse situados «en el punto de transición entre la tercera y la última»; en el origen de los tiempos nuevos que se aproximan, «la segunda revelación, depositada en los cuatro evangelios, ofrece al fin la desnudez de la gran profecía»[41]. Toda la historia es concebida como una revelación progresiva de la Trinidad. En una primera fase, la Unidad divina es vislumbrada por la filosofía, a la que no se debe llamar teología *natural*, porque Dios ya está trabajando en el espíritu humano, a pesar de las deformaciones que las pasiones humanas hacen sufrir a la verdad de la que ella se ilumina; luego, a través del Antiguo Testamento, la Trinidad comienza a desvelarse por «frecuentes alusiones misteriosas». «Con el principio de nuestra era, la noción de la Trinidad Divina brota clara e inequívoca, desde la cima de la fe»; en los primeros días, una cierta timidez retenía la expresión, pero pronto, el ligero velo con que se recubría aún el santo de los santos, se desgarró, gracias al cuarto evangelio, «el Evangelio eterno del principio de las cosas, el Evangelio de la ciencia divina que habla al espíritu», redactado una vez «que el Evangelio de la vida y de los tiempos nuevos hubo sido suficientemente expuesto en un triple relato como historia para la fe»[42]. Parece que, para Schlegel, la plena inteligencia de este «Evangelio eterno», en el que ciencia y fe «se armonizan», está reservado al tiempo que viene; en efecto, el Verbo que él anuncia, luz y vida, es «el grado más elevado de toda existencia y al mismo tiempo el punto supremo de toda ciencia y el centro de toda fe»; pues bien, esto es lo que «la terrible agitación de nuestra época parirá», con tal de que el hombre se preste a ello. «Un mundo nuevo», «la reintegración de la conciencia en Dios» sobre esta misma tierra, está quizá muy cerca. Esta es «la meta a la que tiende la nueva humanidad»: su reunión en un solo rebaño bajo un solo pastor, gracias a «la verdadera teocracia», esta «teocracia divina de la conciencia» cuya «aurora» podemos ya saludar[43].

---

[40] Cartas de 20 oct. y 2 dic. 1798 y del 7 mayo 1799; cf. un fragmento del Athenäum sur Spinoza, «le chrétien parfait», etc. Pormenores en AYRAULT, t. 3, pp. 443, 447, 450-454, 462-466, 476.

[41] *Philosophie de la vie*, trad. GUÉNOT, 1838, t. 2, pp. 4-5 y 376.

[42] *Op. cit.*, t. 2, lección IX, pp. 52-101; especialmente, 67, 74, 80, 86, 98-100.

[43] *Op. cit.*, t. 2, pp. 379-383.

Como en Maistre y en Ballanche, de los que se siente próximo[44], los presentimientos proféticos de Federico Schlegel están mezclados con elementos tradicionalistas e incluso con un ligero esoterismo, aunque criticara los «titubeos de las explicaciones esotéricas» de un cierto «misticismo» engendrado por la descomposición del protestantismo alemán[45]. Recuerda que él es el autor de una obra que ha hecho época: *Sobre la lengua y la filosofía de los Indios* (1808)[46], y en el catolicismo ideal del porvenir no duda de dejarle un lugar al pensamiento de la India, observando que los Indios, como los Egipcios, los Griegos y otros pueblos han corrompido la verdad recibida de Dios. Por otra parte, tiene conciencia de apoyarse, en sus miradas hacia el porvenir, en una antigua tradición cristiana y, sin conocerle bien, explícitamente confiesa que admira a Joaquín de Fiore.

Publicadas casi inmediatamente después de las lecciones sobre *La filosofía de la vida,* las lecciones sobre *La filosofía de la historia* contienen puntos de vista diferentes[47]. El esquema ternario es ahora más neto: la primera edad del mundo está colocada bajo el signo de la «*palabra* de la santa tradición y la revelación divina»; la edad media está dominada por la «*fuerza* superior del amor regalado con el cristianismo»; el género humano se encamina así hacia una tercera edad, la de la «rehabilitación completa en la luz de la *verdad* eterna». Con este lenguaje, se podría creer que la tercera edad no es más que la eternidad; pero el autor precisa que él pone su esperanza en una «regeneración universal» en el mismo seno de la historia. Este esquema viene desarrollado en la séptima lección: bajo un triple impulso divino, la humanidad, creada a imagen de Dios y desfigurada por el pecado, remonta la pendiente en «tres fases», que son atestiguadas por «hechos positivos»: «la concesión primitiva de la palabra eterna, revelación que alcanza a todos los pueblos», asegura el desarrollo de la primera fase; «al mediodía de los tiempos», una «fuerza divina», superior a la que se despliega en «las grandes naciones preponderantes», entra en juego; «en cuanto a la tercera fase del mundo, la de los tiempos modernos, sólo en la luz de la verdad pura, que ilumina a la vez ciencia y vida, se podrá encontrar el principio al que hay que referirlo todo», la base de los juicios sobre el pasado y de los presentimientos sobre el porvenir:

---

[44] Para J. J. ANSTEIT, *La pensée religieuse de Friederich Schlegel,* Belles Lettres, 1941, Schlegel habría influido en Maistre; para C. LATREILLE, *Joseph de Maistre et la Papauté,* Hachette, 1906, así como para Georges GOYAU, *L'Allemagne religieuse,* sería lo contrario.

[45] *Philosophie de l'histoire,* trad. LECHAT, Lovaina, 1836, t. 2, p. 248.

[46] A propósito de esta obra, Madame de STAËL escribía: «La philosophie des Indiens ne peut être bien comrise que par des idéalistes allemands». *De l'Allemagne,* 3º P., cap. 7; ed. de Pange, t. 4, Hachette, 1959, p. 190.

[47] *Philos. de l'histoire,* t. 1, pp. XI-XII y XV. Cf. ANSTETT, pp. 166-167. Estas lecciones han sido a veces presentadas como una obra del todo «reaccionaria»; el prejuicio anti-católico no influye para nada en este juicio.

> Esta división tan simple y tan natural no es teórica ni hipotética: está apoyada sobre la realidad de la experiencia histórica. En efecto, la existencia de una primera revelación en los tiempos primitivos, la propagación del cristianismo dando una nueva vida al mundo moral y, en fin, la preeminencia de la civilización actual de Europa, que marcha a la cabeza de las otras partes del mundo y se levanta por encima de los períodos pasados, son tres datos incontestables[48].

Por ingenuo que sea en su pretensión de fundarse sobre los hechos, y esquemático en su expresión, el pensamiento de Federico Schlegel es más complejo de lo que permitirían suponer sus páginas recapituladoras. En primer lugar, uno se asombra de ver la fascinación que ejercen sobre este católico de la Restauración, el progreso de las Luces y la Revolución francesa, que parecen ser, para él, los dos grandes hechos iniciadores de la tercera edad. Pero también se percibe bien pronto que juegan solamente un papel semejante al que jugó la constitución de los grandes imperios en la aurora del cristianismo: prepararon el terreno para «el nuevo *fiat* creador del último período de cumplimiento», que el hombre por sí sólo no puede provocar[49]. Más aún, en sí mismos, esos grandes hechos humanos tienen un aspecto idolátrico. Son «fuerzas» y «luces» que entran en conflicto con la fuerza y la luz divinas. Un paganismo siempre renovado «seduce al siglo y quiere gobernar el mundo». Pero el cristiano puede tener confianza: tal como «aquel dulce soplo y ligero murmullo» de que se habla en la historia del profeta Elías, el cristianismo naciente ha subyugado a los imperios que esclavizaban a los pueblos; y así, el «profeta de la nueva alianza», el autor «del misterioso Apocalipsis», nos permite entrever, después de «la larga cadena de los siglos en los que se continuará el eterno combate que divide a la raza humana», el afianzamiento del «reino de Dios» sobre la tierra, lo que el lenguaje figurado del Antiguo Testamento llamaba la «construcción de los muros de Jerusalén»[50].

Si se considerase solamente la historia de cada pueblo en particular, estas perspectivas grandiosas se desvanecerían, porque se encuentra en cada uno el mismo ciclo: «primero, la simplicidad y las maravillas de la infancia; luego, el esplendor y la flor de una viva juventud; poco después la plena virilidad; y por fin la vejez, con su decrepitud y las debilidades de una nueva infancia»[51]. Pero hay que tomar altura para ver que, a través de estos rodeos, la humanidad avanza. Quizá «no esté tan lejana como nos lo hace pensar el letargo y la apatía de nuestro espíritu terrestre», la época en que «el triunfo universal del cristianismo dará al mundo como un nacimiento

---

[48] *Op. cit.*, t. 1, pp. 194-195.
[49] *Op. cit.*, lecciones 17 y 18; t. 2, pp. 234-235, 245, 270.
[50] *Op. cit.*, lección 10; t, 2, pp. 16-17. Lección 9; t. 1, pp. 270-271.
[51] *Op. cit.*, lección 11; t. 2, p. 48.

nuevo y también a la sociedad y al estado. No obstante, esta esperanza eminentemente religiosa, esta esperanza solemne de un porvenir tan magnífico, debe ser moderada en el hombre tan débil y miserable por un inmenso temor de la justicia divina, que aparecerá realmente entonces en el mundo y se desplegará en el tiempo»[52].

Aunque la segunda edad de la humanidad sea definida como sometida a la acción de una fuerza, y la tercera como inundada por una luz, el lector cree entender por las explicaciones que se le dan, que es más bien una fuerza nueva, venida del Espíritu de Dios, la que, en la tercera edad, se habrá derramado por doquier en el mundo, y conseguirá que todos los humanos reciban la luz cristiana que estaba ya presente en el corazón de un pequeño número de creyentes. Se ve pues que, como en el abad de Fiore y sus numerosos sucesores, es firme el esquema ternario; la tercera edad es concebida como algo que trae un nuevo estado de cosas y que, según ciertos signos precursores, puede esperarse para un próximo futuro. Advirtamos que, a diferencia de la línea que podemos resumir con los nombres de Rosenkreuz y de Lessing, la línea joaquinita a que pertenece Federico Schlegel es la de los auténticos creyentes. En la décima de sus *Lecciones* Schlegel afirma lo que se desprende de todos sus desarrollos, diciendo de Cristo: «Si se retira este centro divino de en medio de la historia, se la disuelve, se quitan sus cimientos, su entramado interior»[53].

En su pretensión de fundarse sobre «hechos positivos», el optimismo de esta filosofía de la historia no es el de un progreso fatal. Es el de una esperanza. Los hechos de la historia humana «no pueden ser apreciados siguiendo el método de la historia natural», porque, a partir de la aparición del hombre, entra en juego la libertad[54]. A pesar del prejuicio que mantiene respecto a la aportación del «siglo de las luces» a la obra civilizadora, Schlegel combate su gran idea de la «perfectibilidad indefinida». Nos dice que «esta idea tiene algo de atrayente para la razón; y si se entiende como una simple disposición, inherente a la naturaleza humana considerada individualmente, tiene una gran parte de verdad; pero no hay que olvidar la tremenda inclinación hacia la corrupción. Llevada al terreno de la historia, no tiene fundamento sólido; «nada en general, ni la ciencia, ni la historia de la vida, puede proceder sino de Dios». El hombre ciertamente es «esencialmente perfectible», pero en el mal como en el bien, y dejado a sí mismo o no queriendo deberse a nada más que a sí mismo, correrá el riesgo de ser «espantosamente progresivo» en el mal[55]. Esta nota de sano realismo, que

---

52 *Op. cit.*, lección 18; t. 2, pp. 269-270. La 4ª lección critica la solución buscada por Lessing en la metempsicosis.

53 T. 2, p. 7.

54 Lección 15. T. 2, p. 155.

55 T. 1, pp. 188 y 191. Cf. Lección 15, t. 2, p. 155.

resuena a lo largo de la séptima lección, pone a Schlegel cerca de Teilhard de Chardin. El progreso humano, dirá Chardin (al contrario de lo que obstinadamente se propaga), es «la más peligrosa de las fuerzas», entraña siempre «grandes luchas, los peores males, los más grandes riesgos»; en efecto, «cuanto más se complica y se refina la humanidad, más se multiplican las oportunidades de desorden y más se acentúa su gravedad». Toda «energía es igualmente poderosa para el Bien o para el Mal», de suerte que, «gracias a los progresos de la ciencia y del pensamiento», cada uno de nosotros se encuentra abocado «a hacer una elección más consciente entre el Bien y el Mal»[56]. Así el único progreso que merece plenamente este nombre, el único que lo es sin ambigüedad ni contrapartida, es aquel que, «bajando de lo alto», se opera en el fondo de las almas: el de la «comunión de los santos»[57]. Estos puntos de vista no han sido tan profundizados por Federico Schlegel como lo fueron por Teilhard de Chardin. Pero el hecho de que, aunque no fuera más que de pasada, los haya expresado claramente, compensa con creces por todo lo que, en la *Filosofía de la Historia,* evoca con exceso a Joaquín de Fiore [58].

---

[56] *L'hominisation.* (*Oeuvres,* t. 3, p. 107). *Note sur le progrès* (t. 5, p. 31). *L'Énergie spirituelle de la souffrance* (t. 7, p. 255). *L'Union créatrice* (t. 12, p. 221). *Le groupe zoologique humain, structures et directions évolutives.* Albin Michel, 1956, pp. 161-162, etc.

[57] *Le Milieu divin* (t. 4, pp. 147-148). *La grande Monade* (t. 12, p. 277), etc. Cf. H. de LUBAC, *Theilhard postume,* Fayard, 1977, especialmente, cap. 5: «Progrès et liberté», pp. 77-89.

[58] Destaquemos aún este texto de *Görres,* carta a Adam Müller, 1918: «El culto del mundo primitivo es para mí el cristianismo en su infancia; el judaísmo con los misterios del paganismo, es la juventud, que se ensaya en múltiples caminos, frecuentemente muy excéntricos; el cristianismo, propiamente dicho, es la madurez, pero sin conclusión ni fin absoluto. Así gano terreno por delante y por detrás para ordenar lo que el mismo Dios no debe condenar, puesto que lo ha tolerado con benevolencia». Citado por Georges GOYAU, *l'Allemagne religieuse, Catholicisme,* t. 1, p. 363. Görres estaba entonces en su período sincretista. Para su filosofía católica de la historia, ver sus tres conferencias publicadas en 1830, etc. Cf. GOYAU, *op. cit.,* t. 2, Perrin, 1923, pp. 66-67. En un escrito sobre la *Décadence et la Renaissance de la Religion,* él había anunciado en términos vagos y de aspecto indeciso, la venida de una Iglesia renovada, la edificación del «nuevo Templo místico».

Capítulo noveno

HEGEL Y SCHELLING

I

Hegel

Joaquín de Fiore había anunciado la tercera edad como «el tiempo de los lirios» que sucedería al tiempo de las zarzas y de las rosas. Böhme había saludado su aurora bajo el mismo símbolo y Baader acababa de tomar otra vez la imagen. ¿Sería este «tiempo de los lirios» el tiempo de Hegel? La edad del Espíritu, hasta entonces, siempre inminente pero siempre retrasada, ¿sería definitivamente abierta por este profesor? Las afinidades de Hegel con el gnosticismo bohemio, las relaciones que mantuvo en su juventud con los «Iluminados de Baviera», sus lecturas masónicas... han sido suficientemente señaladas[1]. El catecismo que se le había enseñado en el Gymnasium de Stuttgart presentaba la historia como «la realización progresiva de un plan divino» que la razón podía en adelante descubrir. En Tubinga, en compañía de Hölderlin y de Schelling, había saludado con entusiasmo la cercanía del «Reino de Dios». Había conocido a discípulos de Bengel y de Oetinger. Sin duda debe a este último el empleo de la palabra *Herrlichkeit*, de origen cabalístico, así como el axioma sobre «la contradicción, fuente de toda vida». Robert Minder, de quien tomamos estas precisiones, concluyó su estudio diciendo que «la cuestión no está en saber si los teósofos suabos influyeron en Hegel y en sus amigos; la cuestión está en saber cómo una influencia tan cierta y tan profunda ha podido escapar a la

[1] Jacques d'HONDT, *Hegel secret*, PUF, 1968. H. R. SCHITZ, en *Jacob Boehme...*, Vrin, 1979, pp. 23-24.

crítica durante tanto tiempo»[2]. Además, Hegel ha hecho pensar, sin duda, en Lessing, a quien había cultivado desde su juventud. Cuando apareció, en 1807, la *Fenomenología del Espíritu,* el católico Windischmann, que frecuentaba los medios masónicos, le escribió: «Un día, cuando le llegue la hora de ser comprendida, vuestra obra será considerada como el libro elemental de la liberación del hombre, como la clave del Nuevo Evangelio que Lessing había profetizado»[3]. En una predicación de 1793, Hegel había celebrado ya a la «Iglesia invisible»[4], como Lessing; pero la expresión, tan frecuente entonces, podía ser aún doblemente ortodoxa, tanto desde el punto de vista estrictamente luterano como desde el punto de vista del liberalismo de «las luces». Sin embargo había escrito a Schelling en 1795: «¡Que venga el Reino de Dios y que nuestras manos no se queden inactivas!»[5]. En su curso de Jena, el 18 de septiembre de 1806, profetizaba con más precisión: «Nos encontramos en una época importante, en una fermentación; el espíritu ha conseguido un brusco impulso, se ha liberado de su anterior figura y ha adquirido una nueva. Toda la masa de las representaciones anteriores, de los conceptos y de todos los plazos del mundo se disuelven y se funden como visiones de un sueño. Se prepara un nuevo resurgimiento del Espíritu»[6]. Y al año siguiente, en la *Fenomenología:*

> No es difícil ver que nuestro tiempo es un tiempo de gestación y de transición hacia un nuevo período. El espíritu ha roto con el mundo de su estar-ahí y de la representación que ha durado hasta ahora; está a punto de enterrar a ese mundo en el pasado y está iniciando su propia transformación[7].

La transición así anunciada debe pues ser radical. Hegel inmanentiza el viejo iluminismo de los Espirituales, como había hecho ya Lessing, sin despojarle de su carácter histórico. Lo racionaliza despreciando —como Lessing pero con otro aparato— las vulgaridades de la Aufklärung. Si multiplica los sarcasmos para con las «Luces» venidas de Francia a Alema-

---

[2] Robert MINDER, *'Herrlichkeit' chez Hegel ou le monde des Pères Souabes*. Études germaniques, t. 6, 1951, pp. 275-290.

[3] En HEGEL, *Briefe*, ed. Hoffmeister, p. 307. En 1824 Windischmann participará en la publicación, en Francfort, de las *Soirées de Saint-Pétersbourg* y hará enviar un ejemplar de ellas a Hegel: D'HONT, *op. cit.*, p. 300.

[4] D'HONT, p. 327.

[5] *Briefe*, t. 1, 1785-1812. Trad. Jean CARRÈRE, Gallimard, 1962, p. 23. En 1816, escribe a Niethammer: «El Espíritu del tiempo ha dado la orden de avanzar. Y esta orden es obedecida».

[6] *Dokumente zu Hegels Entwickung*, Stuttgart, 1936, p. 352. Citado por J. D'HONDT, *Hegel philosophie de l'histoire vivante*, PUF, 1966, p. 32.

[7] *Phénoménologie de l'Esprit*, ed. Hoffmeister, p. 15; trad. Jean HYPPOLITE, Aubier, 1939, t. 1, p. 12.

nia, si se burla de su «trivialidad», de su «nulidad», de su «suficiencia», si rechaza su «vacía miseria» y su «piedad» sin espíritu[8], lo hace siempre en nombre de un racionalismo superior. En compensación, renuncia a las largas evoluciones que Lessing había acabado por imaginar. Como su común antepasado Joaquín, considera con seguridad, para un próximo porvenir, la transformación espiritual que experimenta ya en sí mismo. En un escrito de juventud sobre *El espíritu del cristianismo y su destino,* la concebía aún a la manera de Novalis, de Hölderlin o de Schiller: como un retorno a una plenitud desarrollada, a un estado primitivo envuelto al principio en el lenguaje de la infancia[9]. Así se ha podido hablar, respecto a él, de una «Odisea del espíritu». La dialéctica propia de la *Fenomenología,* abandona al menos parcialmente este punto de vista[10]; pero sin querer ser un despliegue histórico, no deja de corresponder a una sucesión temporal: «las figuras del *espíritu* total en cuanto tal se presentan en una sucesión... y se distinguen en el tiempo»[11]. Las Lecciones *(Vorlesungen)* sobre la historia de la filosofía, sobre la filosofía de la historia y sobre la filosofía de la religión, en el período que va de 1816 a 1831[12], acentuarán el parentesco con el abad de Fiore, adoptando directamente la perspectiva histórica y haciendo un mayor uso del vocabulario trinitario.

No se trata aquí, claro está, de intentar una incursión por las profundidades de la filosofía hegeliana. Los cursos de Heidelberg y de Berlín tenían un cierto carácter exotérico; el profesor «no esperaba que sus discípulos hubiesen seguido previamente el camino de la *Fenomenología* o recorrido ya la articulación sistemática de la *Enciclopedia»;* sus exposiciones, tomando el lenguaje de la representación, eran «de otro estilo, signo de otro nivel de

---

[8] *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* trad. J. GIBELIN, Gallimard, 1954, pp. 14 y 324-325. *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* trad. J. GIBELIN, Vrin, 1963, p. 337. *Encyclopédie des sciences philosophiques,* prefacio de la 2.ª ed. (1827), trad. de M. de GANDILLAC, Gallimard, 1970, p. 63. [En castellano: *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* tr. José Gaos, Alianza Editorial, Madrid 1986].

[9] «El retorno a la divinidad, de la que el hombre ha nacido, completa el ciclo de su evolución... El niño ya lleva en sí la unión, el bien, el acuerdo con la armonía total, intactos, pero no desarrollados... Realizando siempre más y más nuevas escisiones, él vuelve, sin embargo, a través de las reconciliaciones, a la unidad original, pero, en adelante, ya desarrollada... Sale de sus limitaciones, suprime las modificaciones y restablece el Todo, Dios, el Hijo, el Espíritu Santo». *Hegels theologische Jugendschriften,* ed. Nohl, Tubinga, 1907, p. 310; trad. MARTIN, 1948, p. 96. [En castellano: *Escritos de juventud,* F.C.E. 1978 *(ndt)*].

[10] «Hay que decir del Absoluto que él es esencialmente *Resultado,* es decir, que él es, al fin, aquel que es en verdad». Trad. J. HYPPOLITE, t. 1, p. 19.

[11] Ed. Hoffmeister, p. 476: HYPPOLITE, t. 2, pp. 19 y 21. Ver a este respecto las notas de NGUHEN-HONG-GIAO, *Le Verbe dans l'histoire. La philosophie de l'historicité du P. Gaston Fessard;* Beauchesne, Bibliothèque des Archives de philosophie, 17; 1974, p. 101.

[12] La publicación de las dos últimas series se escalona entre 1832 y 1838. (Hegel había muerto en 1831). La de la primera será más tardía.

pensamiento»[13]. Sin embargo, de la misma manera que la perspectiva histórica no está ausente de la *Enciclopedia* (1816), asi también las *Vorlesungen* dejan un amplio espacio a la dialéctica.

La larga introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* es una especie de himno al sol del espíritu; al contrario que el del sol cósmico, su movimiento «no es una repetición de sí mismo...; el aspecto cambiante que se da el espíritu en las figuras siempre nuevas es esencialmente progreso»[14]. Como Vico, Hegel admite movimientos cíclicos en la vida de los pueblos; adopta el símbolo del Fénix, que muere y renace de sus cenizas, pero lo aplica a la vida del espíritu de diferente manera que a la vida natural[15]. Apela a toda la historia para mostrar que, a través de esos ciclos, el espíritu avanza. Como buen discípulo de la Reforma luterana —pero de una Reforma que él ve como una etapa, no como un retorno—, traspasará de San Benito a Lutero el «germen» que debe «fructificar», como decía Joaquín, para introducir la tercera edad; desde entonces está en curso la revolución inicial, «la Revolución francesa» hará «resonar la revelación decisiva»[16]; ya, en principio, todo está transfigurado. Porque la fe de la Iglesia evangélica no es ya «una fe en cosas históricas, sino la fe misma del espíritu, la conciencia, la percepción de lo sustancial del espíritu...»[17]. En el luteranismo auténtico se ha cumplido el cristianismo[18].

Cuando el cristianismo apareció en el mundo, venía a «aniquilar todo elemento extraño a la conciencia» y a operar «el retorno a sí de la subjetividad»[19]. Pero la figura de Cristo apenas llama la atención de Hegel. Lo que le interesa, ante todo, es que por el «se ha establecido la unidad del hombre y de Dios», ya que el hombre es Dios «en tanto en cuanto supera lo que su espíritu tiene de natural y de finito»[20]. Así, reconciliando al hombre con-

---

[13] Albert CHAPELLE, *Hegel et la religion*. Ediciones universitarias, t. 2, A, 1967, pp. 19 y 21. «Aquí (en la *Encyclopédie*) hay textos de una extremada densidad cada término de los cuales se articula dialécticamente con el conjunto del Sistema especulativo: Ahí hay ejemplos sacados de la historia, la llamada a la lengua de la representación religiosa, etc.». Cf. t. 2, B, 1971, p. 13. «La Philosophie de l'histoire se présente comme un cours, un travail scalaire un peu maussade», dice Jacques D'HONDT, *Hegel philosophe d'histoire vivante*, p. 97.

[14] J. D'HONDT, *op. cit.*, p. 23.

[15] *Philosophie de l'histoire*, trad. GIBELIN, pp. 557-558. [En castellano: *Filosofía de la historia*, ZEUS, 1970 *(ndt)*].

[16] *Philosophie de l'histoire*, introducción. GIBELIN, pp. 62-63. (Ed. Hoffmeister. Hamburgo, 1955, pp. 35-36). Sobre Hegel y el Fénix: D'HONDT, *Hegel secret*, pp. 316-318.

[17] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, GIBELIN, pp. 159-161.

[18] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, GIBELIN, pp. 319-320, etc.

[19] *Op. cit.*, 3.ª parte, 3.ª sección, cap. 2, «el cristianismo»; pp. 247 ss. Aunque proviene del judaísmo, Hegel se interesa más por sus relaciones con Grecia y con Roma.

[20] *Op. cit.*, pp. 250-251. Cf. *Leçons sur l'hist. de la philosophie*, p. 217: «La religión cristiana contiene el dogma, la intuición de la unidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana; eso es lo que Cristo ha revelado a los hombres. El hombre y Dios —la idea subjetiva y

sigo mismo, «el mundo cristiano es el mundo de la conclusión». Pero aún no lo es más que en promesa. Sólo cuando la fe cristiana haya penetrado en el mundo germánico, realizará su novedad y se podrá decir entonces con toda verdad que «los tiempos se han cumplido»[21]. Sólo las naciones germánicas «estaban destinadas a ser los soportes del principio cristiano», porque la «pura interioridad» de «su corazón simple y recto» ofrecía «el terreno verdaderamente propicio para la liberación del espíritu»; sólo en ellas «vivía un espíritu completamente nuevo que debía regenerar el mundo, a saber: el espíritu libre que reposa sobre él mismo, el sentimiento autónomo absoluto de la subjetividad». La vieja Roma ha jugado un papel indispensable, por su Iglesia y por su derecho, pero era incapaz de proporcionar al principio cristiano el soporte necesario; ninguna de «las naciones latinas» lo podía, porque, cargadas de una mezcla de sangre latina y de sangre germana, guardan siempre en sí mismas un principio de división, una «heterogeneidad»[22]. El pueblo germánico, único verdadero sucesor del antiguo pueblo griego, estaba destinado a conducir el cristianismo a su término, realizando «la verdad absoluta en tanto que determinación autónoma infinita de la libertad», lo que es el espíritu mismo del mundo moderno[23].

En ese proceso Hegel distingue tres períodos. El primero comienza con la aparición de los Germanos sobre la escena del mundo romano y con su cristianización; el universo cristiano se presenta entonces como «una sola masa, cuyos costados son lo espiritual y lo temporal». El segundo período se abre a la muerte de Carlomagno; está caracterizado por el desarrollo paralelo de esos dos costados y la creencia en su autonomía recíproca: inevitablemente se da la oposición de la Iglesia como teocracia y del Estado como monarquía feudal. A principios del siglo XVI bajo el reinado de Carlos V, comienza el tercer período, el último: entonces sobreviene la Reforma, que

la idea objetiva— no hacen más que uno». Hegel añade: «Esta unión de la objetividad y de la subjetividad es el principio germánico».

[21] «La división de la historia en "reinos del Padre, del Hijo y del Espíritu" es aplicada, arbitraria y superficialmente sobre sólo el mundo germánico»; G. FESSARD, *Dialogue théologique avec Hegel,* en Vorträge und Kolloquien des internationalen Hegel-Jubilaeumskongresses, *Stuttgarter Hegel-Tage,* 1970, herr. v. Hans-Georg Gadamer. Bonn, 1974, p. 238.

[22] *Philosophie de l'histoire,* GIBELIN, pp. 28, 258, 265, 266, 273, 318, 322. Para Hegel, «philosophie chrétienne» y «philosophie germanique» son prácticamente sinónimos: *Hist. de la philosophie,* GIBELIN, pp. 209-210.

[23] Cf. *Leçons sur l'hist. de la philosophie,* 1.ª parte. «Era necesario a la pesada robustez germánica pasar por el duro servicio de la Iglesia y del derecho que nos ha venido de Roma... Sólo por ahí se ha suavizado el espíritu europeo y se ha vuelto apto para la libertad... Dejemos ahora a la Iglesia y a la jurisprudencia su latín y su romanidad. Una ciencia más alta y más libre... tiene (sus) raíces en la vida griega. Si fuera lícito tener una nostalgia, sería por una existencia semejante». Trad. Pierre GARNIRON, t. 1, Vrin, 1971, p. 21.

al fin de un solo golpe da al mundo secular la libertad cristiana, al Estado, su organización racional y al pensamiento, su verdadero contenido[24].

Dejemos de lado, por el momento, la crítica del catolicismo que Hegel realiza sistemáticamente. Al mismo tiempo que una parcialidad caricaturesca, hay que reconocerle una poderosa lógica interna. La *Enciclopedia,* la *Filosofía del derecho* retomarán esta oposición de «dos visiones de la Iglesia cuyas coherencias no tienen fallo»[25]. Observemos solamente que el porvenir hacia el que el filósofo quería conducir a los pueblos, unificados por el cristianismo germánico bajo la «bandera del *espíritu libre*», no está pensado para que renunciemos a las distinciones mantenidas y precisadas por el catolicismo, distinciones que él condena como otras tantas «exterioridades» racionalmente superadas. Su crítica, extendida hoy por todas partes aunque se ignore su fuente, es una de las causas principales que oscurecen actualmente, en las mismas conciencias católicas, la inteligencia de la Iglesia. Se ha observado con razón que tiende a falsear (cuando no a rechazar) las enseñanzas del último concilio sobre su constitución jerárquica, su sacerdocio, la vida religiosa que promueve, su relación con el mundo y con Dios[26]. Una crítica de esta crítica, tan radical en el fondo como siempre moderada en su forma, y que hace plena justicia a las aportaciones positivas del genio hegeliano, ha sido metódicamente instituida por el P. Gaston Fessard en diversas ocasiones, y condensada recientemente por él en un *Diálogo teológico con Hegel,* al que remitimos al lector[27].

El propio Hegel ha declarado: «Soy luterano y he sido plenamente confirmado en el luteranismo por la filosofía[28]. El Lutero anticatólico de Hegel es en efecto, y muy profundamente, un Lutero auténtico. Pero ¿cómo reconocer «el contenido esencial de la Reforma» en esta afirmación: «El hombre se determina por sí mismo a ser libre»[29]? ¿Cómo endosarle al autor apasionado del *De servo arbitrio* la idea de que «bajo la gracia» el hombre no es en modo alguno pasivo sino que «conserva la misma actividad», que lo «divino debe realizarse en mí por mí mismo», que «yo debo

---

[24] *Philosophie de l'histoire,* pp. 293-294 y 319-320.

[25] Albert CHAPELLE, s. j. *Pour la vie du monde, le sacrament de l'Ordre.* Instituto de estudios teológicos, Bruselas, 1978, pp. 270-271. Cf. *Leçons sur la philosophie de la religion,* trad. GIBELIN, vol. 3, 1, Vrin, 1954, pp. 197-203.

[26] CHAPELLE, *ibid.:* «Los temas conciliares de la «libertad religiosa», del «Pueblo de Dios» y del papel de la Iglesia en el mundo, como también el de la autonomía del mundo creado, ¿no son acaso de los que más han impresionado a la prensa y a la opinión pública? Son ellos temas tratados por Hegel en la perspectiva de su crítica luterana de la Iglesia católica. Una representación muy corriente ha privilegiado en esta óptica «hegeliana» una inteligencia definida de esos términos, abstracta del conjunto de los textos promulgados...».

[27] *Loc. cit.,* Bonn, 1974, pp. 231-248.

[28] Carta a Tholuck, 3 julio 1826; citada con otras referencias análogas por A. CHAPELLE, *Hegel et la religion,* París-Bruselas, 1963, p. 8, cf. pp. 47-48.

[29] *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* p. 320.

hacerme conforme a Dios» y que «ésa es mi tarea»[30]? En cuanto a Lutero profeta del Espíritu, de un Espíritu que se desliga no solamente de toda fe tradicional sino de toda idea de fe, de un Espíritu que pasa por la etapa decisiva de la Revolución francesa para alcanzar toda su medida y toda su interioridad en la conciencia del filósofo, nos parece que es un Lutero mítico. El abuelo o al menos el tío-abuelo de ese Lutero libertario, muy particularmente en su encarnación hegeliana, sería más bien el abad de Fiore. El único punto que quedaría entonces en suspenso sería saber si la gnosis hegeliana resulta de una «laicización de las verdades reveladas», como podría deducirse de la formación teológica de su autor, o más bien, quizá a la inversa (como se ha dicho de la «gnosis luterana»), de una «infusión de dogmas y de módulos religiosos en el campo reservado a las facultades naturales»[31], como lo podría sugerir un abandono precoz de la creencia, sobrevenido por la respiración del «aire de los tiempos», desde antes de las primeras especulaciones histórico-trinitarias. Pero semejante dilema tiene algo de ficticio. Lo cierto es que en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la historia,* Hegel toma el viejo esquema, no solo ternario, sino trinitario, consagrado por un largo uso, a fin de volcar en él su pensamiento. «Se puede —dice— distinguir esos períodos como reinos del Padre, del Hijo y del Espíritu. El reino del Padre es la masa sustancial, indiferenciada, transformándose simplemente como el reino de Saturno que devora a sus hijos. El reino del Hijo es la manifestación de Dios solamente en relación a la existencia del mundo que él ilumina, como una cosa extraña. El reino del Espíritu es la reconciliación»[32].

Ningún trabajo cuesta reconocer en esto todo un fondo de doctrina luterana, pero filosóficamente interpretada y encerrada en el marco proporcionado por el joaquinismo. Para Jacques D'Hondt, se trataría aquí de una «imagen muy inadecuada a la idea que Hegel quiere ilustrar»; «de una comparación indigente», cuya insuficiencia no se le escapaba, puesto que la completaba y la corregía pronto por otra, asimilando el tiempo anterior a Carlomagno al imperio Persa, el tiempo que siguió al mundo griego, y finalmente el tiempo de la Reforma al mundo romano[33]. Que esta manipulación del dogma de la Trinidad sea «chocante para un espíritu cristiano» es algo en lo que convenimos con D'Hondt. Tanto más chocante, creemos, cuanto que en realidad la imagen trinitaria es más que una mera imagen, ya

[30] *Leçons sur la philosophie de la religion,* 1.ª parte, GIBELIN, t. 1, Vrin, 1959, p. 216. Cf. la traducción A. VERA, 1876, t. 1, p. 373. Sobre el Serf Arbitre y su importancia fundamental en el pensamiento de Lutero, ver Georges CHANTRAINE, *Érasme et Luther, libre et serf arbitre,* tesis policopiada del U.E.R. de teología y de las ciencias religiosas, Instituto católico de París, 1978.

[31] Enrico de NEGRI, *La Teologia di Lutero, Rivelazione e Dialettica,* Florencia, 1967, p. 309; citado por G. Cottier en Nova et Vetera (Friburgo), 1970, pp. 130-131.

[32] *Philosophie de l'histoire,* p. 267.

[33] *Philosophie de l'histoire,* pp. 267-268. D'HONDT, *Hegel phil de l'hist. vivante,* p. 134.

que toda la doctrina hegeliana se presenta como una explicación de la Trinidad cristiana, cualesquiera que sean las transformaciones radicales a que la someta. En este caso preciso la aplicación es seguramente menos adecuada, porque se ha estrechado el horizonte, se ha concentrado todo en la historia del cristianismo germánico. Pero ya para describir el primer advenimiento de la religión cristiana, Hegel había usado ese mismo marco de la Trinidad «económica»:

> Dios no es reconocido como *espíritu* si no se sabe que existe en tres personas. Este nuevo principio es el gozne en torno al cual gira la historia universal... «Cuando se cumplió el tiempo, Dios envió a su Hijo...». Eso significa simplemente que la conciencia de sí mismo se había elevado hasta aquellos momentos que forman parte del concepto del espíritu, y también a la necesidad de comprender esos momentos de una manera absoluta...[34]

Más que la *Filosofía de la historia,* la *Filosofía de la religión* plantea serios problemas a los hegelianistas: sus manuscritos estaban en un «desorden lastimoso»; e incluso «esta obra está atravesada por corrientes contrarias»; «un decenio de intensa búsqueda y productividad (1821-1831) separa las diversas copias que los editores han manejado»[35]. Pero esas dificultades apenas obstaculizan nuestro intento, que es solamente descubrir las huellas de la corriente joaquinita a través de los pensamientos más diversos. La *Filosofía de la religión* también distingue tres «reinos», atribuyéndolos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Solamente que, como en la *Filosofía de la historia,* esos tres reinos no cubren los tres períodos de la historia de la salvación, tal como Joaquín de Fiore los había definido y delimitado. Además, como el punto de partida no está ya tomado en el mundo germánico, se ve mejor que esos tres reinos, hablando con propiedad, no son sucesivos. Y no se embuten uno en otro, como en el cuadro de Joaquín; ahora constituyen menos etapas históricas que «niveles», «elementos», «esferas», como lo explica Georges van Riet[36], según Claude Bruaire[37]. El reino del Padre no es el judaísmo, ni el reino del Hijo el cristianismo antiguo o medieval, ni el reino del Espíritu es la realización del ateísmo en nuestro tiempo, como lo interpretaba hacía poco Maurice Merleau-Ponty[38]. El reino del Padre,

---

[34] *Philosophie de l'histoire,* 3ª parte, 3ª sección, cap. 2, «el cristianismo», GIBELIN, Vrin, 1963, p. 247.

[35] Xavier TILLIETTE, *Le Christ des philosophes,* vol 2 (policopiado), 1975, p. 120. Ver pormenores en pp. 129-132. Sobre el plan de los *Vorlesungen:* CHAPELLE, *Hegel et la religion,* t. 2, B, pp. 50-60.

[36] *Le problème de Dieu chez Hegel: athéisme ou christianisme?* Revista filosófica de Lovaina, t. 63, 1965, p. 403.

[37] *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel;* Seuil, 1964.

[38] *Sens et non-sens,* NAGEL, 1948, pp. 361-362. Por lo demás, si el reino del Espíritu no es

que incluye un cierto conocimiento de la Trinidad, es, por decirlo así, la esfera de la «esencia pura»; el reino del Hijo es la inteligencia del Cristo histórico, siguiendo su sentido «religioso», es decir, como fenomenalización de la Trinidad, o, en otros términos, la manifestación objetiva de la esencia en el mundo; el reino del Espíritu, en fin, no es otra cosa que el pleno conocimiento del misterio trinitario, lo que significa en realidad la plena realización de la esencia en la conciencia del hombre[39].

A decir verdad, los textos se prestan a diversas interpretaciones, que desembocan, más o menos, una sobre otra. Se puede decir, con Xavier Tilliette, que el reino del Padre corresponde al Espíritu absoluto considerado en su vida eterna y su viviente desarrollo; el reino del Hijo cubre la existencia temporal, desde la creación hasta la resurrección; en cuanto al reino del Espíritu, está constituido por la vida de la comunidad cristiana, a la que mantiene unida su fe objetiva y subjetiva. Pero no es ése el último pensamiento de Hegel. Entre las representaciones de la Trinidad que enumera, ninguna debe ser fija, porque la Trinidad es movimiento perpetuo, y así se puede decir también que el Padre es el Dios abstracto, universal, Abismo, Dios escondido; el Hijo es lo Otro, la determinación, el Fenómeno, el Primer nacido; El Espíritu es la unión de ambos; lo Universal se manifiesta y se exterioriza en el segundo Principio, y es el Espíritu el que los une[40]. Evidentemente se trata de dialéctica más que de historia. Y sin embargo no se podrá concluir que esta dialéctica sea toda ideal e intemporal, que no tenga que desarrollarse en la conciencia humana que se despliega a través de las edades. Hegel no separa radicalmente la dialéctica interna de la Trinidad del proceso cósmico y humano; por otra parte, piensa que se ha producido una madurez que desde Lutero se aproxima a su término y a la que él mismo está a punto de procurar su acabamiento:

> ...El Espíritu conduce a la verdad, él lo conoce todo y penetra hasta las profundidades de la Divinidad... La evolución del espíritu que piensa, cuyo punto de partida ha sido esta revelación del Ser divino (en la Sagrada Escritura) debe elevarse por fin hasta alcanzar también por el pensamiento, aquello que fue propuesto en el principio al espíritu que siente y representa. Debe llegar por fin el tiempo de comprender esta rica producción de la razón creadora: la historia universal[41].

(al menos explícitamente) el advenimiento histórico del ateísmo, esto no entraña ipso facto, como parece concluir G. Van Riet proponiendo una alternativa demasiado simple, que la doctrina de Hegel sea cristiana, en el sentido aceptable de esa palabra para un creyente.

[39] Cf. *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* introducción del Curso de Berlín, 1820: «Vemos la intención piadosa en la Biblia, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento... Pero esta visión de Dios en el alma piadosa es algo totalmente distinto a la inteligente mirada que penetra la naturaleza del espíritu; ahí no se trata de filosofía, de la esencia divina pensada, reconocida...». Trad. GIBELIN, Gallimard; 1954, p. 61.

[40] Cf. Xavier TILLIETTE, *loc. cit.,* pp. 132-137.

[41] *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* introd., p. 25.

En este pasaje Hegel critica a los espíritus débiles que no se atreven —piensa— a mirar cara a cara la verdad de la Escritura: «se oponen claramente a lo que aparece en la Sagrada Escritura como deber supremo, a saber: no solamente amar a Dios, sino también conocerlo[42]; niegan las palabras que allí se encuentran, que el espíritu conduce a la verdad, que el espíritu lo conoce todo y que penetra hasta las profundidades de la Divinidad ...Si se pone así al Ser divino más allá del conocimiento... se adquiere la facilidad de abandonarse a sus propias representaciones»[43]. Los que toman así la Escritura, quedándose en la superficie, no son más que atrasados. No pueden entorpecer la marcha del espíritu. Por obra y gracia del sistema hegeliano, que pone fin a toda otra tentativa análoga, va a ser definitivamente «cerrado el tiempo de los enigmas y de las parábolas, de las imágenes y de los símbolos», y se podrá definir al hegelianismo como «una lectura integralmente racional de las Escrituras cristianas»[44]. Por lo mismo, al menos en el espíritu del filósofo, «la escatología está plenamente realizada»[45]. Ciertamente no hay que concebir esta realización como una parada de la vida en una eternidad fija: «La vida eterna consiste en producir eternamente la contradicción y en reconciliarla eternamente»[46]. Pero ¿es eso aún un proceso histórico? La historia hegeliana del Espíritu, comenta Karl Löwith, es definitiva y conscientemente cerrada... Esta conclusión de la *Historia de la filosofía,* como la conclusión de la *Fenomenología,* de la *Lógica* y de la *Enciclopedia...* es una adquisición definitiva. Como hizo Proclo para su universo, Hegel ha resumido definitivamente el mundo del logos cristiano en una totalidad absoluta de la idea concreta organizada, y así ha concluido el conjunto de las tres épocas...[47]

Esta interpretación ha sido contestada. Se ha señalado que Hegel no habla más que una sola vez del fin de la historia[48], en un texto poco seguro y de significación dudosa, y que en el conjunto general de su teoría, ese problema del fin «no tiene más que una importancia secundaria»; «cuando Hegel habla de un reino del espíritu, realizado por la acción histórica del hombre, no entiende un fin de la historia ni un advenimiento de la post-

---

42 Se reconocerá en esta gradación el espíritu de la «gnosis eterna», opuesta al espíritu del Nuevo Testamento que San Pablo expresa en su alabanza de la caridad de Cristo «que sobrepasa todo conocimiento» (Ef 3, 19) y en el himno a la caridad de 1 Cor 13.

43 *Op. cit.*, p. 24.

44 Étienne BORNE, *Dieu n'est pas mort.* Fayard, 1959, p. 35.

45 André LÉONARD, *La foi chez Hegel,* Desclée, 1970, p. 397.

46 *Histoire de la philosophie,* WERKE, ed. Glockner, XIX, p. 689. Citado por J. D'HONDT, *Hegel philosophe de l'hist. vivante,* p. 147.

47 Karl LÖWITH, *De Hegel à Nietzsche,* trad. Rémi LAUREILLARD, Gallimard, 1969, pp. 58-59.

48 «La historia del mundo va de Oriente hacia Occidente; porque Europa es pura y simplemente el Fin de la Historia Universal». Curso editado en 1955 por Hoffmeister bajo el título *Die Vernunft in der Geschichte;* p. 243.

historia en el sentido moderno»; a semejantes utopías él opone por adelantado, como evidente, la posición realista, cristiana, según la cual la historia no llega a su fin más que cuando acaba de hecho, y hasta entonces, la historia continúa mal que bien...»[49]. Hegel ha reducido la ambición que se le atribuía, según la cual «sólo en *su* filosofía se habría concebido el absoluto a sí mismo», mientras que tal es la ambición inevitable de toda filosofía que concibe lo absoluto[50]; no habría cumplido de otra suerte la tarea que se impone a todo filósofo digno de este nombre. Podemos preguntarnos también sobre las dos palabritas que aparecen al final de una frase de la conclusión de la *Historia de la filosofía:* «He aquí dónde estamos hoy y la serie de las figuras del espíritu está acabada por ahora»[51]. Pero también se lee en la misma conclusión, en la página anterior: «Una nueva época ha surgido en el mundo. Parece que el espíritu del mundo ha conseguido ahora desembarazarse de toda esencia objetiva extraña y captarse al fin como Espíritu absoluto, producir a partir de sí mismo todo lo que se opone a él como objeto y mantenerlo pacíficamente en su poder. Ha terminado la lucha de la conciencia finita de sí con la conciencia infinita de sí que aparece exterior a cada uno»[52]. Sin detenernos en la discutible expresión de «fin de la historia», preguntaríamos: ¿no hay materia para autorizar un paralelo con el tercer estado joaquinita, que debía traer al mundo una novedad radical?

En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* se dice que «la religión cristiana es religión del espíritu... Es la religión del Espíritu Santo que Cristo ha anunciado... El espíritu del hombre que rinde testimonio al Espíritu de Dios, es también esencialmente el espíritu bajo la forma del pensamiento, etc.»[53]. Joaquín de Fiore, evidentemente, comprendía las cosas de modo distinto y era otra cosa lo que esperaba. El reino del Espíritu Santo, que debía manifestarse ante todo en las órdenes contemplativas, no era para él más que una última etapa temporal, y no era el reino de un espíritu, de una razón superior que vaciase todo misterio. No era el tiempo de un «saber absoluto», de un «saber efectivo» que sucediese al amor y a la búsqueda del saber[54]. La «verdad» que pusiera fin a las figuras no debía inaugurar la era de un secularismo total y definitivo. La espiritualización de la Iglesia, tal como él la vislumbraba, no era su desaparición ante el aparato

---

[49] R. K. MAURER, *Hegel et la fin de l'histoire;* APH, t. 30, 1967, pp. 483-518 (pp. 486-7 y 498).

[50] Carta a Hinrichs. *Briefe...*, ed. Hoffmeister, 1953, t. 2, pp. 215-216; trad. J. CARRERE, t. 2, p. 192. Citado por MAURER, p. 501, nota.

[51] Cf. MAURER, p. 501. El subrayado es nuestro.

[52] Ed. Glockner, XIX, pp. 689-690; Si la fórmula «il semble que» puede pasar por la expresión de una duda, parece que esa duda sea bien ligera.

[53] Trad. GIBELIN, p. 324.

[54] *Phénoménologie de l'Esprit,* 12.

del Estado. Sin embargo, el P. Albert Chapelle se pregunta con razón: «¿No se encuentran ya en el Evangelio espiritual y eterno del beato Joaquín, en su tercera edad de la verdad sin figuras, todas las ambigüedades del Saber filosófico en el reino hegeliano del Espíritu?»[55].

Una página de la *Enciclopedia,* que cita al evangelio de Juan para autorizar su doctrina, nos parece ilustrar, a pesar de las transformaciones que hemos dicho, ese paso de Cristo al Espíritu que caracterizaba la gran innovación de Joaquín de Fiore:

> El desarrollo espiritual del pensamiento y del saber se distingue... de la fe pura y simple, porque ésta no llega a ser verdad sino por aquél[56]. «El crea en mí..., dice Juan 7, 38, de su seno *manarán ríos de agua viva*». La explicación de este pasaje viene dada en el versículo 39: no es la personalidad temporal, sensiblemente presente, de Cristo la que produce este resultado, porque ella no es todavía la verdad como tal. En el versículo 39, en efecto, la fe queda determinada en el sentido de que «Jesús ha dicho esto del *Espíritu* que *recibirán los que crean en él,* porque el Espíritu Santo *no estaba allí todavía:* Jesús no había sido *aún glorificado*». La figura de Cristo aún no glorificado es su personalidad sensiblemente presente... o representado como el objeto inmediato de la fe[57]. En esa presencia (sensible) Cristo ha revelado de viva voz a sus discípulos su naturaleza, la economía de salvación, su destino eterno de reconciliar a Dios consigo mismo y a los hombres con él. La fe en él de los discípulos comprende todo esto virtualmente. No obstante, esta fe, a la que no faltaba la certidumbre más firme, no es considerada sino como un comienzo, un fundamento, una condición aún imperfecta; esos creyentes no poseían todavía el Espíritu, debían recibirlo, a El, a la verdad misma, que viene más tarde que la fe y conduce a la plenitud de la verdad. Algunos sin embargo pretenden quedarse en la conclusión de esta certidumbre (inicial de la simple fe): como su certidumbre no es más que subjetiva, no aporta más que el fruto subjetivo de la afirmación, com-

---

[55] *Hegel et la religion,* t. 1, 1964, p. 63, nota. Sobre la comparación de Hegel con Joaquín, ver Jacob TAUBES, *Abendländische Eschatologien,* Berna, 1947. Cf. Mircea ELIADE, *Aspects du Mythe,* Gallimard, 1963, pp. 217-219. «Un aspecto permanente de la metafísica histórica idealista —ha escrito M. Ernst Benz, *op. cit.,* p. 49— es el paso de su concepción del fin de los tiempos a una nueva concepción de la sociedad humana». Comparar con R. MORGHEN, citado supra, Introducción, p. 2, nota 1, caracterizando el mensaje de Joaquín de Fiore.

[56] Cf. CHAPELLE, *op. cit.,* t. 1, p. 101: Para Hegel, «en la religión cristiana, la esencia absoluta está históricamente representada, pero no comprendida (begriffen) especulativamente. Por consiguiente, el paso de la religión a la filosofía consiste en sobrepasar (aufheben) históricamente esta *representación* histórica, de suerte que el *contenido* absoluto del cristianismo pueda lógicamente darse la única *forma* absoluta que sea, en conciencia adecuada, la del pensamiento filosófico».

[57] La venida del Espíritu no comienza, pues, en Pentecostés y no tiene como finalidad afirmar y profundizar la fe en Jesús. Jesús no es la Verdad; él la prepara y debe, al parecer, difuminarse ante ella, desaparecer ante el Espíritu.

prendiendo en él... el orgullo, la denigración, el espíritu de condenación. Contrariamente a la Escritura (la gente) se mantiene masivamente en esta pura certidumbre (de la fe), hostil al Espíritu que hace desarrollar el conocimiento y que es, él sólo, la verdad[58].

A lo largo de sus profundos trabajos sobre *Hegel y la religión*, el Padre Albert Chapelle se pregunta varias veces, sin osar decidirse precipitadamente, sobre la última significación de este pensamiento. ¿Está movido Hegel simplemente por la lógica interna del cristianismo luterano? ¿Persigue simplemente el movimiento secularista de Lessing, con más vasto aparato dialéctico? ¿Es el adversario consciente de la fe cristiana, el negador ambiguo cuya intención semioculta desvelarán Feuerbach, Marx y Engels? O por el contrario, ¿está buscando una inteligencia de la fe a la manera de los escolásticos, al menos a la manera de Agustín y de Anselmo de Cantorbery, a los que frecuentemente cita con elogios? Sería traicionar a su pensamiento detenerse en una u otra de esas interpretaciones o acusarle de incoherencia, cuando él se ha propuesto reconciliar todas las oposiciones o envolverlas a todas en las profundidades del Espíritu[59]. Si ve en la «filosofía» el cumplimiento de la «religión», es porque juzga este cumplimiento como postulado tanto por la religión cristiana como por el movimiento propio del pensamiento especulativo[60]. No nos parece posible admitir que rehúse enteramente «separar las representaciones históricas de la fe y su comprensión lógica». El Padre Chapelle muestra claramente por lo demás que Hegel profesa «la superación de Cristo en el Espíritu, traducimos la apertura al porvenir y la muerte del Padre»[61]. Feuerbach no podría pasar por su heredero legítimo (a pesar de ciertos asertos inequívocos de su juventud que más bien ha edulcorado que negado integrándolos en su sistema); ¿no habría parecido menos justo definir su filosofía como «un esfuerzo grandioso» para «identificar la negación del cristianismo con el mismo cristianismo»[62], es decir —comentaremos—, para descartar la fe en Jesucristo cuando ella ha desempeñado su papel histórica o dialécticamente, en nombre de un «espíritu» que ya no será el Espíritu de Jesús ni del Padre, sino «el Espíritu del mundo»? Al «traducir la fe cristiana a filosofía», ¿no tendía Hegel formalmente a secularizar la esperanza cristiana? No impor-

---

[58] *Encyclopédie,* Vorrede zur dritten Ausgabe, pp. 25-26. Tomamos la traducción de CHAPELLE, *op. cit.,* t. 1, pp. 112-113. Ver la traducción de M. de GANDILLAC, pp. 68-69.

[59] CHAPELLE, *op. cit.,* t. 1, pp. 8-9, 108-110, 211, etc.; t. 2, B, pp. 116 y 129-135.

[60] Cf. *Histoire de la philosophie,* GIBELIN, p. 324. La filosofía «justifica» los misterios de la religión (suprimiéndolos) por las doctrinas especulativas de la razón.

[61] Curso policopiado sobre el sacramento del Orden, 1973-1974, Bruselas, Instituto de estudios teológicos. Cf. *op. cit.,* p. 269: «...El espíritu absoluto se conoce como la verdad espiritual de la religión de Cristo, etc.».

[62] *Grundsätze der Philosophie der Zunkunft,* nº 21. Citado por Karl LÖWITH, *L'histoire universelle et l'événement du salut,* en Dieu vivant, 18, 1951, p. 73.

taría ya saber si en su intención personal se trataba de «atacar a la religión cristiana» o, al contrario, de «defenderla con el lenguaje de la filosofía»[63]. Proclamando por toda su obra que «la filosofía comprende la religión, pero que ésta no comprende a aquélla» y que «la intuición de la Trinidad es el sueño que la conciencia de sí hace de sí misma»[64], él mismo suprimiría la ambigüedad de donde había podido nacer semejante pregunta.

Excelentes conocedores del pensamiento hegeliano nos han puesto en guardia contra esta inclinación. Suele ser costumbre, escribe, por ejemplo, Claude Bruaire «considerar a Hegel a través del filtro de los "post-hegelianos"»; se le quiere comprender «a través de Feuerbach, Marx, o Lenin. De hecho, tales autores y sus epígonos no forman una posteridad hegeliana, sino *anti*-hegeliana»; Hegel «no es un filósofo proteiforme ni enigmático...; el sistema es complejo, pero no oscuro... Todo esfuerzo por "laicizar" a Hegel, por desteologizar su pensamiento, por ejemplo pasándo de la "autodeterminación de la Idea divina, eterna" a cualquier "autoposición" impersonal del "sentido", todo eso choca con los textos, en sus pormenores y en su conjunto»[65]. Estas observaciones metodológicas esenciales deben ser retenidas con cuidado. Sin embargo, no le impiden a Claude Bruaire observar al mismo tiempo que Hegel está «encerrado... en una perspectiva teológica demasiado unilateral para que se reconozca en ella la tradición de la fe»[66]. El Padre Dominique Dubarle nos recuerda que para Hegel «la realidad ontológica, en sí conceptual, de la idea divina absoluta está absolutamente singularizada en Cristo, en el individuo Jesús, de apariencia efímera, y singularizada en la historia»; allí «se opera el contacto abisal y supremo de lo Absoluto y de la Historia»[67], y esto descarta las interpretaciones simplistas. Ya hemos aludido a un hecho que no carece de consecuencias: el filósofo se interesa más por el cristianismo que por Cristo. El P. Albert Chapelle, que también reacciona contra la proyección de la historia ulterior sobre unos textos a los que tal método puede quizá falsear más que aclarar, admite sin embargo que, en Hegel, «la revelación de la Trinidad no encuentra sus referencias decisivas en el Acontecimiento evangélico, donde se contemplaría simbólicamente la Paternidad inteligible de Dios, sino en el Advenimiento del Espíritu, en el que se reconoce especulativamente el Cumplimiento anagógico del Devenir cristiano»[68]. De nuevo

---

[63] LÖWITH, *loc. cit.*, etc.

[64] Estos dos últimos textos son citados por Bruno BAUER en su panfleto anónimo, *La Trompette du jugement dernier*, que encontraremos más adelante. Trad. H. A. BAATSCH, Aubier, 1972, pp. 118 y 173.

[65] *Hegel et le problème de la théologie*, en *Hegel et la théologie contemporaine*, DELACHAUX et NIESTLÉ, 1977, pp. 94-96.

[66] *Loc. cit.*, p. 97.

[67] *Loc. cit.*, p. 114.

[68] CHAPELLE, *op.cit.*, t. 2, B, p. 117.

podemos preguntarnos[69]: si Cristo no es explícitamente rechazado de un sistema que pretende comprenderlo todo, si incluso se le declara «único»[70] y si constituye el objeto de una cristología muy elaborada[71], ¿no se deberá reconocer que este «individuo único» pagará todos los gastos de una aproximación que toma el aspecto de una absorción? Demasiado bien «comprendido», si se puede decir, por el sistema, «Jesús conocerá otro nuevo avatar. Se convertirá al hegelianismo».

Esta última observación, que es de J. D'Hondt[72], se une a una de las críticas esenciales enunciadas por el P. Gaston Fessard, profundo conocedor de Hegel, cuyas dialécticas propias son «por su estructura formal de tipo hegeliano», pero en compensación tienen «un alma tan antihegeliana como sea posible»[73]:

> Que el deseo esencial de la conciencia humana sea «percibir la historia eterna de Dios y de la humanidad, el movimiento de Dios que viene a ser hombre y del hombre que viene a ser Dios», y de «percibirlo tomando conciencia de sí en la historia», Hegel no tuvo inconveniente en pretenderlo. Y tampoco en afirmar que «el individuo debe recorrer en sí mismo las etapas de este proceso, para llegar a ser miembro del Espíritu universal que allí se expone»; lo cual permite el Culto... Pero por justificadas que estén estas afirmaciones, no engendran de hecho más que un sistema orgulloso e insensato. Porque, ya que no partía de la realidad universal, es decir católica, de la comunidad cristiana y del culto eucarístico, Hegel debía más bien suprimir la religión que él quería comprender, y hacer de la filosofía el único y verdadero culto, «un culto perpetuo»[74]. Por eso, sin duda sin tener conciencia de ello, él venía a sustituir al mismo Cristo y a proponer su propio sistema como última revelación de la verdad divina. ¿Cómo podría haber permanecido encadenada a esa palabra simplemente humana, la Vida del Espíritu, y con ella la vida y la verdad de la historia y de la naturaleza simplemente humana[75]?

---

[69] La nota de Ernst BLOCH es pertinente: «Cualquier cosa que haga Hegel, la significación de lo que hace es siempre de doble filo». *Sujet-objet*, trad. fr. Gallimard, 1978, p. 419.

[70] *Leçons sur la philosophie de la religion*, 3.ª parte, la Religión absolue; ed. Lasson, W., t. 14-1, p. 134. Citado por D. DUBARLE, *Absolu et histoire dans la philosophie de Hegel*, en *Hegel et la phil. contemp.*, p. 113.

[71] Cf. Emilio BRITO, *Hegel et les christologies contemporaines*, tesis de teología de Lovaina, 1977. Del mismo, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*. «Le Sycomore», Lethielleux, 1979.

[72] *Hegel philosophe de l'histoire vivant*, p. 72.

[73] G. FESSARD, en *Revue thomiste*, 1962, p. 85. Su dialéctica misma es, por otra parte, «en su fondo y por sus orígenes, mucho menos hegeliana que blondeliana e incluso paulina e ignaciana» (*ibid.*).

[74] HEGEL, *Begriff der Religion*, ed. Lasson, pp. 236 y 278.

[75] *De l'actualité historique*, DDB, 1960, t. 1, p. 209.

Paralelamente, Hegel puede, y hasta debe, considerar la desaparición de la Iglesia de Cristo en su estructura histórica y visible, porque «la presencia exhaustiva del Espíritu está en otra parte», según piensa. Conciencia creyente en Cristo y celebración comunitaria en una Iglesia visible se niegan entre sí, en virtud de su propio dinamismo, a medida que los tiempos maduran o que se profundiza la reflexión[76]. Se niegan en virtud de las exigencias del pensamiento especulativo, es decir, en virtud de la Energía absoluta del Espíritu. No es cuestión de una «fe formal» que buscase alcanzar algún objeto exterior, porque «querer introducir un principio nuevo en la vida sustancial del hombre sería tan absurdo como querer introducir el espíritu en un perro a fuerza de hacerle masticar libros»[77]. El culto no puede ser otra cosa que «el eterno proceso del sujeto para identificarse con su esencia»[78], proceso cuyo término será el «saber absoluto»: éste es el sustituto hegeliano de la contemplación pura, más allá de los sacramentos, anunciada por Joaquín de Fiore[79].

La misma reducción se da en la sociedad. No hay distinción entre lo temporal y lo espiritual: la Iglesia es absorbida por el Estado. «Porque si hay que decir que el Estado se funda sobre la religión, que ahí tiene sus raíces, esto significa esencialmente que el Estado ha salido de allí, que sale de allí ahora y por siempre, es decir, que los principios del Estado... son conocidos como determinaciones de la naturaleza divina»[80]. En este empeño de «laicización» —hoy diríamos «secularización»[81]— tan extraordinario, Jean Hyppolite ha visto «una de las cosas más asombrosas en la historia del pensamiento»[82]. Quizá se hubiera asombrado menos si hubiera seguido más de cerca, no solamente la historia de la tradición luterana, sino la del movimiento de disociación entre Cristo y el Espíritu, entre la Iglesia de Cristo y la comunidad del Espíritu, que se origina en Joaquín de Fiore.

Después de dos siglos bien cumplidos, la filosofía de Hegel no ha dejado de ejercer su fascinación ni de inspirar una abundante pluralidad de inter-

---

[76] Cf. André LÉONARD, *La foi chez Hegel*, pp. 357-358. A. CHAPELLE, t. 2, B, pp. 129-133.

[77] *Philosophie de la religion*, trad. A. VERA, t. 1, 1876, p. 5; cf. pp. 356-358 y 359: «La religión..., en cuanto tal, no contiene más que las verdades eternas del espíritu».

[78] *Philosophie de la religion*, GIBELIN, t. 1, 1959, p. 195.

[79] Pero, haya lo que haya, Hegel no llega a ello: «no consigue escapar a la "contradicción" del progreso indefinido»: FESSARD, *Dialogue théologique...*, p. 238.

[80] *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, introducción; GIBELIN, p. 48, Cf. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, GIBELIN, pp. 178-179. *Encyclopédie*, trad. GANDILLAC, 1970, pp. 470-477. Es un punto que pone de relieve Bruno Bauer en su *Trompette du jugement*, trad. citada, p. 78.

[81] Cf. Alexandre ERDAN, *La France mystique...*, 2.ª ed. por Charles Potvin, t. 1, Amsterdam, 1858, p. XV: «Los ingleses han encontrado la palabra del racionalismo aplicado: *Secularismo*».

[82] *Humanisme et Hégélianisme*, 1952; reproducido en *Figures de la pensée philosophique*, t. 1, PUF, 1971, p. 149.

pretaciones, deducciones, transformaciones y críticas: «En verdad, Hegel no ha buscado más que una cosa: ser coherente y unívoco; pero lo que dice es muy complejo... Sin duda se atiene mucho al hecho histórico; confesamos, sin embargo, que el acento está puesto sobre el *saber* de Dios de tal manera que la Trinidad inmanente a veces parece esfumarse tras el *saber* vivido; la teoría de la Trinidad y Cristo mismo, detrás de la cristología»[83]. Nuestro tema nos hacía considerar con atención la tendencia del hegelianismo que ha prevalecido ampliamente en el mismo Hegel, pero mucho más aún en la mayor parte de su posteridad. Capítulos posteriores nos mostrarán varios casos. No citaremos aquí más que dos casos, opuestos en extremo, a título de ilustración. El primero es el de un joven discípulo, estudiante de teología en Heidelberg, que se preguntaba en 1818 sobre la historia y el destino del cristianismo. Marcado por el pietismo, apasionado admirador de Novalis, Richard Rhote (1799-1867) tomaba de Hegel su esquema triádico para desembocar en el Espíritu:

> ...El catolicismo es el primer momento; es el cristianismo en su manifestación más inmediata. Luego éste progresa hacia la fase dialéctica, se revela en él el antagonismo inherente a la naturaleza humana, y así se constituye el protestantismo, no *un* protestantismo, sino *varios,* porque la esencia misma del progreso dialéctico es estar interiormente dividido. Pero, al presente, el momento especulativo, si puedo decirlo así, traerá una era eterna, por la institución de un catolicismo especulativo, positivo-racional... El edificio del catolicismo no está en ruinas más que porque el Espíritu se ha retirado de él; pero de nuevo será completamente vivificado, recalentado e iluminado por el Espíritu divino... Es ésta una creencia a la que puede unirse un protestante imparcial, precisamente porque él se cree ya en posesión del Espíritu. No puede dejar de producirse, algún día, esa síntesis de esos dos elementos esenciales a la Iglesia, tan ciertamente como que el cristianismo viene de Dios y no de los hombres. Muchos signos anuncian, desde hoy mismo, que están cercanos esos tiempos[84].

Expresión tímida, o más bien confusa e incluso torpe, de un joven romántico y creyente, cuyo sueño es muy distinto de la ambición hegeliana, pero donde el resorte de la dialéctica hegeliana sostiene la búsqueda ferviente. Leamos ahora, a modo de contraste perfecto, unas líneas de la *Trompeta del juicio final contra Hegel, el ateo y el Anticristo:*

---

[83] Marcel RÉGNIER, *Logique et Théologique hégélienne,* en *Hegel et la pensée moderne,* 19, pp. 211 y 212.

[84] Richard ROTHE, *Ein christliches Lebensbild,* von Friedr. Nippold. Witemberg, t. 1, pp. 59-60. Trad. Ed. SPENLÉ, *Novalis,* pp. 285-286. Largo análisis de los escritos y del pensamiento de Rothe por F. LICHTENBERGER, Encycl. des sc. relig., t. 10, pp. 302-322.

> ...Habéis sido embaucados por el barniz de honorabilidad y de religión de este filósofo... Sería demasiado bestial por nuestra parte imaginarnos que Hegel habla de la Trinidad de la fe cristiana cuando habla del Padre... del Hijo y del Espíritu Santo. ¿No ha repetido con bastante claridad que Dios, esta representación de la religión, no es otra cosa que la universalidad de la conciencia de sí, nada más que el pensamiento que se vuelve consciente de su universalidad, nada más que lo universal activo frente al que se pone la particularidad del Yo como conciencia o como intuición determinada? Pues bien, eso es lo que tiene siempre presente cuando desarrolla la intuición de la Trinidad.

Aún precisa más el autor de la *Trompeta:* «Hegel pretende que la intuición de la Trinidad es el sueño que la conciencia de sí hace de sí misma», «la reconciliación de la razón con la religión» consiste pues únicamente —según él— en el hecho de que «se convenza de que Dios no existe y que el Yo, en la religión, no tiene otro asunto ni otro problema que el Yo mismo». Al subrayar el contraste entre los dos, nuestro mistificador encuentra incluso un maligno placer en atraer, a pesar suyo, al inocente Rothe hacia el grupo de los que sacan la única conclusión posible de la obra hegeliana; y hay que confesar que su cinismo no carece de clarividencia:

> Rothe se había dejado contaminar por esos principios cuando arriesga la opinión de que ...la Iglesia debía desaparecer en el Estado... (Sin embargo), en el fondo no dejaba de combatir por la supremacía de la Iglesia... Rothe es un ángel que sigue siendo piadoso a pesar de la caída, y peor aún, Bauer es un agente de Satán que trabaja con impudicia en la apostasía contra Dios y contra el cristianismo[85].

Bajo el disfraz de una fe cristiana indignada que dirige un *ultimatum* a los principios cristianos, la sátira anónima imaginada por Bruno Bauer, con la divertida complicidad de Carlos Marx, se esfuerza por dejar al desnudo, para darle toda su virulencia, la pendiente atea y subversiva del pensamiento hegeliano. Hasta los «ángeles», como el piadoso Rothe, son arrastrados por ella en la caída ...Y la pieza capital del proceso, una vez más y desde los tiempos de los primeros joaquinitas, es la utilización de la Trinidad «económica», idea madre del sistema.

---

[85] Trad. H. A. Baatsch, Aubier-Montaigne, 1972, pp. 139-140, 166, 168, 173. Rothe, en efecto, admite que la Iglesia tiene la misión de disolverse en el Estado, dispensador de la cultura y de la ciencia, con la ilusión de que, un día, el Estado, la cultura y la ciencia tomarán «un carácter enteramente religioso».

II

Schelling

La relación de Schelling con Joaquín de Fiore es más explícita y más cercana que la de Hegel; más también que la de Fichte. Se puede afirmar que, de los grandes idealistas alemanes (si este epíteto largo tiempo empleado aún le cuadra), él es el que ha aportado el mayor esfuerzo y «el más original para fundamentar filosóficamente el reino del Espíritu» (Karl Löwith) sin vaciar la religión cristiana. ¿Con qué exito? Vamos a verlo.

Muy joven aún, Schelling había sido condiscípulo de Hegel y de Hölderlin en Tubinga. Se había unido pronto con Fichte, Baader le había iniciado en Böhme, cuya inspiración volvería a encontrar en Oetinger y en Saint-Martin[1]. La lectura asidua de estos teósofos le deja marcado para siempre; una carta suya de 1811 es un calco de un pasaje de la *Aurora.* Pero sin escapar nunca a tales influencias, se las sacudirá para seguir sus propios caminos. Después de haberse dedicado a la teología, de haber estudíado a los Padres griegos y latinos, y haber defendido una tesis sobre san Pablo y Marción, renuncia a la pastoral para lanzarse a una reflexión filosófica independiente. Desde 1796 reclama una «libertad absoluta» en favor de «todos los espíritus que llevan en sí mismos el mundo intelectual y que no

[1] Han sido aportadas numerosas precisiones a este respecto por Jean-François MARQUET, *Liberté et existence, étude sur la formation de la philosophie de Schelling,* Gallimard, 1973; apéndice, pp. 571-586: «*Schelling et la 'théosophie' germanique*». Aproximadamente a partir de 1820, estas influencias serían sustituidas por las de Pascal y Hamann (p. 585).

pueden buscar ni a Dios ni a la inmortalidad fuera de sí mismos». En 1797, el mismo título de sus *Ideas para una Filosofía de la Naturaleza* le sitúa en la estela de Herder. En 1800, en el *Sistema del Idealismo trascendental,* da un primer esbozo de lo que es para él «la ley de la historia» que debe desembocar en «el reino de la libertad»: es una revelación de la divinidad que se realiza en tres tiempos de límites imprecisos: el tiempo de la fuerza ciega, donde domina el azar; el tiempo de la naturaleza que descubre e impone su ley; el tiempo de la Providencia, que es también para el hombre el tiempo de la libertad. No puede aún decirse «cuándo comenzará este tercer tiempo; pero el día en que haya comenzado, habrá comenzado también el reino de Dios» [2]. Ya está expuesta la tríada, que se transformará más de una vez a través de las vicisitudes de la obra de Schelling y cuya relación con la Trinidad cristiana acabará por precisarse. Mientras tanto, Schelling declara en una conferencia de 1802 que hay «una imposibilidad evidente de mantener el cristianismo bajo su forma exotérica»; estima que hay una relación necesaria entre el dogma de la Trinidad y el desarrollo de la historia y proclama la venida del «Evangelio absoluto» [3]; la tesis de Lessing le parece irrefutable. En 1804, en un escrito sobre *Filosofía y Religión* presenta la historia universal como una gran epopeya del Espíritu de Dios; no es un largo desarrollo tripartito, sino un movimiento de dos tiempos inversos: alejamiento y retorno; es una Ilíada y una Odisea. En torno a 1809 reencuentra una fe cristiana, a la que, en adelante, quiere mantenerse fiel y que incluso le conducirá hacia el final de su vida hasta las mismas fronteras del catolicismo (se ha sospechado, sin razón, que se había adherido al catolicismo). De su carrera intelectual, larga y muy movida [4], no retenemos aquí más que los rasgos de sabor joaquinita, que ciertamente no son pocos ni irrelevantes.

Según Schelling, hay una cierta historicidad de Dios. Esto se desprende claramente de sus *Lecciones sobre el método de los estudios universitarios,* dadas en Jena en 1802 y publicadas en 1803. El cristianismo ha sido el primero en comprender esta naturaleza histórica del Absoluto. No que, según él, Dios no sea eterno, no es que llegue a ser o crezca en dependencia de la génesis del mundo; pero hay en él un perpetuo comienzo y, como decía Böhme, «un advenimiento que nunca cesa». Tal es el movimiento interno que caracteriza a la personalidad divina; porque Dios es personal, e incluso tripersonal. No debe tenerse miedo a exagerar su «trimorfía»;

---

[2] Cf. el análisis de la obra hecho por Xavier LÉON, *Fichte et son temps,* vol. 2, 1, pp. 437-440.

[3] AYRAULT, t. 3, pp. 531 y 545.

[4] Ver la obra monumental de Xavier TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir,* Vrin, 1970, 2 vol., 658 y 550 páginas. Igualmente, en APH, 1978, pp. 682-683: «Es extremadamente difícil seguir el pensamiento precoz de Schelling en sus meandros y en sus constantes cambios».

precisamente esta «heterousía» interna hace que Dios sea viviente[5]. Esta tiene su reflejo en una historicidad esencial del mundo, creado por Dios: proceso cosmogónico, obra y espejo del proceso teogónico. También el cristianismo ha descubierto esta verdad, y «él mismo, en su espíritu más íntimo y en su sentido más elevado, es histórico»; enraiza la historia del universo y su propia historia en la de la Trinidad. Más aún, muestra esta doble historicidad, la de Dios y la del mundo, la de lo eterno y la del tiempo, unificada, por así decirlo, en Cristo[6].

A pesar de sus negaciones, Schelling parece unir de forma tan estrecha estos dos procesos, divino y cósmico, que cuesta trabajo no verlos en estricta analogía y dependencia recíproca. Parece que haya en Dios una unidad, en principio, confusa, un sabelianismo primordial, y que el proceso creador afecte a Dios, revelándose progresivamente a sí mismo: el Hijo no sería plenamente Hijo más que al término de la creación, cuando el Espíritu se haya manifestado plenamente[7]. En resumen, la Trinidad estaría actuada por la historia del mundo. Ahora bien, ese paso gradual de un sabelianismo a un cuasi-triteísmo, habría caracterizado ya, según algunos intérpretes, a la doctrina trinitaria de Joaquín de Fiore.

Pero sin duda eso es interpretar demasiado históricamente un pensamiento que pretende ser antes que nada dialéctico. Al menos desde 1804, en un estudio importante sobre *Filosofía y Religión,* que pone la tranquila luz de la filosofía por encima de «las iluminaciones poéticas» y «fugitivas» de la religión, la auto-objetivación de Dios es explicada como un proceso intemporal[8]; es una teología trascendental, mientras que, al contrario, el mundo es propiamente una historia, «un poema épico salido del espíritu de Dios» y «dividido en dos partes»: la primera es el «arranque de la humanidad a partir de su Centro» hasta el grado más alejado; la otra, «su retorno al Centro»; la primera, se puede comparar a la Ilíada, dice Schelling; y la segunda, a la Odisea[9].

La «historia» de Dios, como la del mundo —es decir, del hombre, porque sólo en el hombre ha amado Dios al mundo— es la historia de la libertad. «La libertad es el bien más sublime, por encima de todo ser»;

---

[5] 8.ª lección; ver también *Philosophie de la révélation,* lecciones 15 y 16. *Écrits philosophiques,* trad. Ch. BÉNARD, París, 1847, p. 121. Cf. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling,* Alcan, 1933, pp. 3-5 y 72. Émile BRÉHIER, Schelling, Alcan, 1912, p. 227.

[6] 8.ª lección; BÉNARD, pp. 121-124 y 130.

[7] Cf. TILLIETTE, *op. cit.,* t. 2, pp. 369-390; v. también pp. 214 y 226. PHILOUENKO, en *La philosophie de l'histoire* (dir. Châtelet), Hachette, 1973, pp. 123-125.

[8] En *Les Ages du monde* él dirá: «La divinidad es extraña a todo devenir... Se trata de un devenir no con relación a ella misma, sino con relación al Ser (exterior)...». Trad. S. JANKÉLÉVITCH, Aubier, 1949, pp. 132-133.

[9] WERKE, ed. de 1927, B. 4. *Essais,* trad. S. JANKÉLÉVITCH, Aubier, 1946, pp. 177-124.

nosotros tenemos «sentimiento» de ello, y así debemos decir que «contemplado en su más alta "ipseidad", Dios no es un ser necesario y real, sino la eterna libertad». Lo cual no significa que «haya tenido jamás que *llegar a ser* real», sino que «desde toda la eternidad la necesidad ha estado subordinada a la libertad»[10]. Imagen de Dios, el hombre libre es; de él, como de su creador, podrá decirse que «su desbordante libertad constituye su verdadero Yo», pero hay que ver bien lo que eso supone: «criatura perfecta, la más perfecta de todas», «relativamente independiente de Dios», es capaz del Mal. «En él se encuentra concentrada toda la fuerza del principio oscuro, al mismo tiempo que toda la fuerza de la luz, el abismo más profundo como el cielo más sublime». El Mal no es cosa simplemente pasiva o negativa, limitación o privación. Esas explicaciones, como ha demostrado Baader, «dejan a la inteligencia y a la conciencia moral insatisfechas». El Mal es una «antítesis positiva». Hace pasar al acto un principio que «los hombres inteligentes» desconocían en sus «incesantes efusiones sobre la armonía del cosmos y su admirable unidad»; «si fuesen capaces de penetrar más allá de la superficie de las cosas», verían que «lo espantoso y lo terrible son el fondo sustancial de la vida y de la existencia». «Nosotros no tenemos que combatir solamente contra la carne y contra la sangre, sino contra un Mal que está en nosotros y fuera de nosotros, un Mal que es Espíritu»[11].

Schelling, bajo la influencia de Böhme, llegará incluso a concebir una libertad primitiva sin norma, una «voluntad exuberante» de la que el mal constituiría un elemento intrínseco. Tales secuelas de Böhme han afectado hasta su idea de la divinidad, con esta diferencia, que en Dios «el estado original de contradicción que ha encendido este fuego salvaje, esta vida de deseos y de codicias», está dominado desde siempre; forma parte de un «pasado que no solamente ha llegado a ser tal, sino que era un pasado desde los orígenes, desde toda la eternidad»; el «No destructor», la «fuerza eternamente en cólera que no soporta ningún ser que le sea exterior» están igualmente ahogados por el «Sí del amor»[12].

Como la mayor parte de sus contemporáneos, Schelling se encuentra confrontado con Spinoza, a quien saluda como a su «maestro y precursor», pero a quien corrige en el sentido en que el *Sturm und Drang* le había revivificado[13] y a quien, finalmente, combate. Refutando el corte cartesiano

---

[10] *Les Ages du monde*, pp. 53 y 57. En Dios, «el comienzo es un comienzo eterno»: p. 42.

[11] *Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine* (1809); en *Essais*, Aubier, 1946, pp. 231 y 251-255. *Les Ages du monde*, trad. citada, pp. 142 y 183, etc.

[12] *Les Ages du monde*, pp. 78 y 132-133. Es un reflejo de ese *Nombre* excelso que la Biblia hará aparecer en «esa cólera intolerante que el Dios judío, intransigente, experimentará para los otros dioses»: *ibid;*. p. 153. Desembarazado más tarde de las ideas gnósticas que le habían fecundado, pero le habían estorbado, Schelling se burlará de la concepción boehmiana del arcángel rebelde, en la *Philosophie de la révelation*, lecciones 33 y 34.

[13] Cf. TILLIETTE, *Spinoza préromantique, loc. cit.*

entre la materia y el espíritu, no puede concebir ni a Dios ni al hombre como separados de la Naturaleza. Para él todo el cosmos «no es más que la expansión del corazón de Dios»[14]. Adopta la fórmula del «Hen kai Pan», pero combatiendo a aquellos que le hacen expresar una «totalidad impersonal». Admite que, en última instancia, «la esencia del mundo moral es también la de la naturaleza», pero rechaza interpretar esta proposición como «si significase que la libertad no es más que una fuerza natural». Sobre la palabra «panteísmo», duda; tanto desconfiando de la «acusación que se ha hecho tan general y popular» de que ella lleva, contra cualquier postura, a un modo de unidad entre lo finito y lo infinito, como distinguiéndolo con cuidado del «determinismo», del «fatalismo» y de la «identificación total de Dios y de las cosas». El «vicio del sistema de Spinoza», radica precisamente, según él, no en que ponga a los seres en Dios, «sino en ponerlos en él como cosas» y en hacer de «su "Sustancia infinita", ella también, una cosa». En otros términos, le reprocha de haber erigido «al Ser general» en un «dogma devorador que ha hecho desaparecer en sus entrañas tanto a la ciencia como a la religión»[15].

Con mayor virulencia se opone al racionalismo de las Luces, «a las ideas triviales e infantiles, engendradas por la razón más burguesa». Desde 1803 denunciaba, en sus *Lecciones sobre el método de los estudios universitarios*, la herencia del protestantismo, que «sustituyendo a una autoridad viva, eficaz, por la autoridad de un Libro, es decir por la letra muerta», ha establecido «una nueva esclavitud, mucho más vergonzosa que la primera»; así se ha degradado la teología en filología y en psicología; la predicación moral ha descendido a los detalles de la economía doméstica tales como la recomendación de la vacuna o la indicación de la mejor receta para el cultivo de las patatas...[16]. Lejos de exaltar la obra de Lutero, le reprocha «haber roto la unidad de la Iglesia», aunque esta ruptura «fuera un momento necesario de la historia», y el haberse hundido en «un antiuniversalismo estéril». No es menor su oposición a Hegel; lejos de ver, como él, en la historia de la filosofía la historia de la eliminación de la conciencia religiosa, la verá inscribirse cada vez más «en el seno del desarrollo» de esta conciencia[17]. En cuanto a Fichte, «dejando frente a frente lo empírico inerte y libertad autotética», se «ha perdido en la subjetividad total»; y ésta le

---

[14] *Les Ages du monde*, p. 167; cf. p. 160.

[15] *Liberté humaine*, pp. 227-240. *Ages du monde*, p. 183. *Introduction à la philosophie de la mythologie*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, Aubier, 1945, t. 1, pp. 29-30 y 135.

[16] Lecciones 8.ª y 9.ª, trad. BÉNARD, pp. 131 ss. y 141-144.

[17] Cf. J. F. MARQUET, *Schelling et l'hist. de la philosophie*. APH, 1946, p. 617. Schelling, añade el autor, jamás ha renunciado en verdad a «la imagen mítica del Gran Reformador» que debe realizar la religión, «y quizá por esta razón no le contamos sin disgusto entre los grandes filósofos».

conduce a un «filantropismo» superficial que «no quiere ver el mal anterior a toda acción humana más que en la inercia de la naturaleza humana»[18].

Esta hostilidad contra Fichte y contra Hegel, Hegel y Fichte se la devolvían a Schelling con sobreabundancia. Es conocida la larga rivalidad de Hegel y de Schelling. Muerto en 1814, Fichte había tenido tiempo de denunciar én su adversario «a un artista charlatán» de «realismo irreflexivo», cuyo pensamiento, confundido y loco, era esencialmente la «antifilosofía»[19]. Y serán muchos los historiadores y los filósofos que harán suyos estos juicios. Schelling acabará por ser «chivo expiatorio cargado con todos los pecados del romanticismo»[20]. Se verá en su realismo un retroceso en relación a la filosofía crítica, y en el lugar permanente que termina por reivindicar para la religión cristiana, se verá un ultraje a la misma idea de filosofía[21]. Su realismo es cierto; incluso en su primer período, siempre ha tenido un «sentimiento profundo, una fuerte noción de la objetividad»[22], que explica brillantemente en una página de las *Edades del mundo:*

> ¡Qué saludable es ver que, a pesar de la movilidad y de la ligereza del pensamiento, hay un principio que resiste a los asaltos de los conceptos más agresivos y a la llama del pensamiento más sublimado! Sin ese principio y sin la fuerza con que resiste al pensamiento, el mundo estaría ya reducido a la nada hace tiempo. Sólo gracias a ese centro invencible el mundo se mantiene contra los asaltos del espíritu, que no conoce reposo. El es la fuerza eterna de Dios[23].

Dios, el hombre, el mundo: son realidades para Schelling. En cuanto a su concepción de la conciencia religiosa y de su desarrollo, está muy lejos de ser simple. Si ha llegado a la convicción de que la salvación no viene o no es descubierta como por una cortina que cae al final de la reflexión del filósofo, sino que debe ser recibida, dada por Dios en Cristo, que triunfa del mal y cuya revelación dominará siempre a la reflexión del filósofo, no fue sino paso a paso, a través de una evolución larga y sinuosa que el estado de los textos no permite reconstruir con seguridad y de la que no se puede afirmar que haya desembocado en una solución definitiva.

---

[18] *Liberté humaine.* Cf. la trad. G. POLITZER, Rieder, 1926, pp. 170-171. *Ages du monde,* pp. 187. TILLIETTE, en *Studi Urbinati,* 1977, pp. 383-393.

[19] Textos en Xavier LÉON, *op. cit.,* vol. 2, 2, pp. 422 y 518.

[20] *Ibid.,* p. 418.

[21] Xavier LÉON, historiador probo y moderado, se ríe de estos juicios. *Op. cit.,* vol. 2, 1, 1924, p. 453: Schelling reanima el «viejo espíritu del ontologismo y del dogmatismo», el progreso que él pretende no es más que «un retorno a las tradiciones ya caducas... Es el triunfo de la reacción».

[22] Victor DELBOS, *De Kant aux Postkantiens,* Aubier, 1940, p. 111. Cf. Émile BRÉHIER, *Schelling,* Alcan, 1912, p. 301.

[23] *Les Ages du monde,* p. 187.

En sus *Lecciones sobre el Método...* mostraba la conciencia religiosa sufriendo profundas transformaciones a través de las edades; no solamente por el paso de la «mitología» a la «revelación», sino también por la fructificación del dato «revelado»; y en la misma religión cristiana distinguía la permanencia de todo un aspecto exotérico, al que él llamaba aún «mitología», y la reflexión libre sobre el sentido de los misterios[24]. En *Filosofía y Religión* opone claramente la razón a la fe, a la que él contempla como irracional[25]. En *La libertad humana* estima paralelamente que «pretender salir de apuros abdicando de la razón, parece más bien una huida que una victoria»[26]. Según la *Filosofía de la mitología,* obra cuya génesis no está bien establecida, «la ciencia fundada sobre la razón» exige una «superación», pero en favor de la «religión filosófica» o «religión del espíritu», la única que importa; esta «religión libre» no ha sido aportada por el cristianismo más que «de forma indirecta», y para llegar a ella «la conciencia debe ser liberada una vez más, y, esta vez, de la revelación»[27]. El «redescubrimiento de Dios» o «la vuelta a Dios» lleva consigo una serie de «estaciones»: la negación del yo o la piedad mística a la manera de Fénelon, el arte, la ciencia contemplativa; pero esa misma cima es engañosa: ¿para qué sirve el conocimiento que no puede llevar más que a «la Idea»? El Yo «se percata ahora del abismo que le separa de Dios... y de que no puede tener ni reposo ni paz en tanto que este abismo no sea colmado»; aspira a aquel que le traerá «la redención»: «es a El, a El, a quien quiere así, el Dios que obra..., en El, sólo en El, verá el Yo en adelante al Bien realmente Supremo... La persona busca a la persona...»[28]. Sin embargo, el ideal sigue siendo una «religión filosófica» y ya no hay problema para la conciencia en seguir dependiendo de la revelación o de una Iglesia[29].

Las *Edades del mundo,* obra penosamente elaborada (h. 1811-1815), muchas veces retocada y nunca acabada («la alta ruina de las *Weltalter*»[30]), aunque apelando, en oposición al espíritu de Descartes, a la tradición bíblica[31], no son —según la expresión de Xavier Tilliette— más que una «biblia laica»; esos «monumentos eternos» que son los dos «Testamentos» conservados por el cristianismo, no ofrecen a su autor más que una

---

[24] Lecciones 8.ª y 9.ª. Cf. MARQUET, art. citado, p. 467.

[25] *Loc. cit.*, pp. 178-181. Cf. p. 213: «Mediante la filosofía, la luz de la verdad debe penetrar las regiones oscuras que la mitología y la religión han llenado con sus invenciones poéticas.

[26] *Loc. cit.*, p. 227.

[27] *Loc. cit.*, t. 2, pp. 9-11, 21, 150.

[28] *Ibid.*, pp. 342-343, 352-353.

[29] *Ibid.*, p. 354; cf. p. 11.

[30] TILLIETTE, *op. cit.*, t. 1, pp. 581-614.

[31] *Ages du monde*, pp. 97-99, etc. Se notará la protesta contra «el injusto menosprecio para con el Antiguo Testamento» en el cual «se encuentran los principios que hacen comprender el Nuevo».

base para su interpretación filosófica de la historia y de la religión. Un esquema tripartito, siempre confuso, resume esta interpretación:

> El panteísmo corresponde al reino del Padre, en aquel momento doloroso y angustiado en que Dios no es todavía más que «el primer Existente», en que aún sigue enredado y como prisionero en su ser, en su naturaleza. A la generación del Hijo corresponde luego, en el orden de las ideas, la aparición del dualismo; el panteísmo despojado de su exclusividad y puesto en el pasado, llega a ser simple realismo, y el idealismo se opone a él como un principio liberador y luminoso. Pero esta oposición no debe llegar hasta una separación completa. En el Absoluto, el Hijo no busca eliminar al Padre, sino por el contrario, liberarlo, expandirlo, elevarlo a la conciencia hasta el momento en que se establezca entre ellos un conocimiento perfecto: el Espíritu[32].

Había que hacer este breve repaso a las sucesivas posiciones de Schelling para poder comprender el joaquinismo que va a caracterizar su último período, situándolo al término (incompleto aunque tardío) de «esa filosofía en devenir». Cualquier juicio que pueda darse sobre él, las fases de su largo itinerario nos aparecen así como «progresos» más que como «negaciones»[33]. Bajo el mismo título de *Edades del mundo,* Schelling presenta en Munich, el año 1827, la maqueta del «Edificio imponente» que será su «última filosofía»[34]. Pero fue en otra obra de diferente envergadura donde dio por fin su síntesis cristiana joaquinita. Se trata de las lecciones sobre la *Filosofía de la Revelación,* pronunciadas por primera vez en 1831-1832 y repetidas varias veces, sin cambios. Como permiten adivinar algunas de las citas precedentes, «él había vuelto desde hacía tiempo, con las más loables intenciones del hombre de fe, a la historia y a la positividad del cristianismo»[35]. Estaba personalmente apegado a Cristo, cuya «persona —dirá— es el verdadero y único contenido del cristianismo»[36]. El 8 de noviembre de 1826 escribía a Neander: «Ruega por mí, a fin de que sean resueltas mis

---

[32] Tomamos la traducción de J. F. MARQUET, art. citado, pp. 593-594. Cf. del mismo: *Schelling et la deuxième Jérusalem,* en Jérusalem la cité spirituelle, pp. 93-109; pp. 99-103: Schelling imaginará más tarde la enorme tríada judaísmo (Padre), paganismo (el Hijo en el inconsciente religioso, «in forma Dei»), cristianismo (Espíritu); así todo está finalmente recogido en la Iglesia de Juan.

[33] TILLIETTE, en *Studi Urbinati,* 1977, p. 390, ya a propósito de «l'infléchissement des *Abhandlungen* aux *Ideen* quasi contemporaines».

[34] Id., *Schelling, La mytologie expliquée par elle-même,* en *Le Mythe et le symbole,* Beauchesne, 1977, p. 43.

[35] Id., *Le Christ des philosophes...,* en *Savoir, faire, espérer.* Bruselas, 1976, t. 2, p. 257.

[36] *Philosophie de la Révélation.* Cf. TILLIETTE, *Schelling...,* t. 2, p. 447 y pp. 436-437. En un fragmento de las *Ages du monde* que parece ser un tardío añadido, se lee: «¿A qué otra cosa han tendido los esfuerzos de toda la teología moderna sino a idealizar cada vez más la teología moderna, es decir a vaciarla?», p. 187.

inquietudes y pueda así terminar un trabajo que, al menos en mi intención, sólo tiene una finalidad: El Señor». Los testimonios de fe y de piedad que abundan en su correspondencia, se transparentan en sus cursos, con el acento de la sinceridad. En la *Filosofía de la Revelación,* que es la «pieza maestra» de la obra de Schelling[37], es un filósofo creyente quien se expresa.

Nos interesa aquí particularmente la lección vigésimosexta. En ella toma Schelling la defensa del «penetrante aristotélico Juan Filóponos», del «célebre obispo Gilberto de Poitiers» y del «notable abad Joaquín de Fiore», que fueron los tres acusados de triteísmo. ¿Cómo creer —dice— que esos grandes hombres «hayan sido tan obtusos»? ¿Y cómo imaginar que «hayan podido escapar a una condena solemne, si hubieran tenido tal opinión»[38]? En el esquema triádico «tautousía-heterousía-homousía», queriendo exponer el misterio de la Trinidad, han eliminado enseguida el primer momento, el de la «tautousía», el de la previa unidad; pero han tenido razón al establecer una diferencia sustancial entre las tres personas...[39]. Se nota que, a través de estos tres teólogos del pasado, Schelling hace su propia apología. Está especialmente feliz de encontrar en el tercero ese lazo entre la historia interna de la Trinidad y la historia de la revelación que él mantenía con vigor:

> ...En particular se cuenta al abad Joaquín, ya mencionado, como adepto a esta doctrina de un Evangelio eterno por venir, y quizá la aplicación que él hacía de la doctrina trinitaria representándose a las tres personas como los exponentes o los poderes de tres períodos sucesivos, ha proporcionado la ocasión para acusarlo de triteísmo. Cuando los partidarios de su doctrina llamaban *eterno* al Evangelio que esperaban, debía, en efecto, parecer chocante, si se debía entender por eso que el Evangelio de Cristo no era más que transitorio y no último y perdurable. Pero ¿era ésta una opinión efectiva, ocasionada por el estado lamentable en que se encontraba entonces la Iglesia? ¿O más bien se quería decir solamente que un desarrollo superior del Evangelio de Cristo estaba ya para llegar y que por él se pasaría al Evangelio del Espíritu? Conservado en aquel tiempo de forma puramente exterior por la opresión intelectual del oscurantismo, y por eso mismo oscurecido interiormente y convertido en un misterio ininteligible, (el Evangelio) aparecería entonces a la plena

---

[37] TILLIETTE, t. 2, p. 83. Entre 1840 y 1843 aparecieron numerosas críticas de la obra que le atraía, entre otras, las burlas de Engels: *ibid.*, pp. 239-240.

[38] *Philosophie de la Révelation* (Philosophie der Offenbarung); WERKE, t. VI, pp. 460-461. Schelling no tiene más que una idea vaga de los hechos, porque él cree que Joaquín, como Gilberto, «ha comparecido ante una asamblea eclesiástica a causa de (su) enseñanza». Ahora bien, Joaquín no tuvo que comparecer y su teoría de la Trinidad ha sido totalmente condenada.

[39] *Ibid.*, pp. 461-463. Schelling toma el esquema triádico de Neander, en su exposición de las controversias teológicas de los siglos III y IV. Cf. TILLIETTE, t. 2, p. 459.

luz de una verdad perfectamente concebida y comprendida. Se comprenderá que nosotros lo dejamos aquí a un lado[40].

Schelling no se pronuncia pues sobre la significación exacta del Evangelio eterno, sea en el mismo Joaquín o en sus discípulos. El no intentaba hacer un estudio estrictamente histórico. Y, si hay que creerle, Joaquín de Fiore no hizo más que confirmarle en una doctrina que él había elaborado antes de haber conocido a Joaquín. A partir de la nueva situación creada en la Iglesia por la Reforma protestante, medita él también sobre la Escritura. Busca signos premonitorios. Y tomando como símbolos a las tres grandes figuras del Nuevo Testamento, los apóstoles más próximos a Cristo, Pedro, Pablo y Juan (había pensado en un principio en Pedro, Santiago y Juan), construye a su vez una especie de filosofía de la historia cristiana, o de la historia de la salvación, para desembocar en una Iglesia del porvenir, Iglesia universal, que sería el equivalente de lo que la tradición joaquinita llamaba el Evangelio eterno[41].

Sin duda en sus reflexiones hay una parte de sueño; pero lo que intenta describir es un ideal que pretende estar sólidamente fundado sobre la realidad positiva del cristianismo, sobre su objetividad revelada y el desarrollo de su historia; no es una utopía. Schelling toma por suyas algunas expresiones y distinciones clásicas: el gran Designio de Dios —nos dice—, formado «antes de la fundación del mundo», se desarrolla siguiendo una gradación: paganismo, Antiguo Testamento, Nuevo Testamento; el primer paganismo se encuentra así valorizado, a pesar de sus aberraciones, como testigo de un conocimiento primordial de Dios que se expresa oscuramente en el mito. La muerte y la resurrección de Cristo «desencadenan el tiempo del Espíritu, que se continúa a través de la historia de la Iglesia»[42]. Esta última frase reencuentra en principio la concepción *prejoaquinita* del tiempo de la Iglesia como tiempo del Espíritu. Habrá que recordar, para no instalarse en una duración puramente lineal, lo que dice Schelling de los diferentes momentos que caracterizan —según él— ese tiempo único en su desarrollo; lo expone ya, como resumen, en su introducción: la revelación cristiana ha puesto fin al paganismo. Pero, en su oposición a la mitología, ha tenido que incluir ella misma un «momento mitológico»; el paso al reino del Espíritu que acababa de instaurar no podía ser inmediato. La Reforma alemana, por la despiadada crítica a que ha sometido a una Iglesia todavía «exterior», ha intentado conseguir ese paso. Hizo más bien un trabajo de «descomposición»; pero era también necesario para preparar las transformaciones futu-

[40] *Philosophie der Offenbarung*, WERKE, t. VI, pp. 464-465.

[41] Lamennais y sus compañeros se quedaron estupefactos cuando le oyeron exponer estas opiniones «ecuménicas» en Munich, 1832. Cf. TILLIETTE, *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Turín, 1974, pp. 554 y 625.

[42] *Op. cit.*, WERKE, t. VI, pp. 477 y 480.

ras. Este es el carácter de «entreacto» que explica los juicios ambiguos de Schelling sobre el protestantismo: éste es históricamente y representa dialécticamente «el momento de lo negativo y del desgarramiento que debe preceder al retorno de lo positivo, de la unidad: la travesía del desierto que permite llegar a la Tierra prometida»[43].

Es conocido el gusto de Schelling, análogo al de Hegel, por las tríadas dialécticas. Como es conocido su gusto por los símbolos, que se ha transformado en el curso de su existencia pero que nunca se ha embotado. Se trata de algo más importante que un gusto por un procedimiento de exposición. Sería eso empobrecer su pensamiento, incluso sería falsearlo, sobre todo en materia religiosa. No se puede intentar exponer su pensamiento despojándolo de sus «fantasías exegéticas», como decía Emile Bréhier en su ensayo de reconstrucción esquemática[44]. Aunque se fundamenten en una exégesis anchamente arbitraria, los símbolos personales utilizados por Schelling tienen como función primera y capital significar que las leyes del desarrollo de la Iglesia no pueden deducirse a priori, sino que dependen de hechos puestos en el principio por Cristo. Además, cada uno tiene una fuerza de sugestión; hablan por sí mismos; lo cual no quiere decir —vamos a verlo— que el lenguaje de cada uno sea siempre bien interpretado. Schelling ha reconocido en el Evangelio de Marcos el eco de Pedro, el apóstol por excelencia del Padre, que se dirigía a los judíos, y que está en el origen de la Iglesia romana. En el Evangelio de Lucas, ha reconocido el espíritu de análisis característico de Pablo, el apóstol del Hijo, que se dirigía a los gentiles. En su Evangelio, el último, Juan le aparece como el apóstol del Espíritu, en el que todas las oposiciones se resuelven y todas las Iglesias están destinadas a reunirse. Como en toda la línea espiritual nacida de Fiore, un soplo de amplio ecumenismo atraviesa el pensamiento de Schelling. Este dialético romántico está fascinado al mismo tiempo por Pedro, por Pablo y por Juan. A cada uno de los tres les atribuye simbólicamente en la historia cristiana un papel fundador indispensable y de valor permanente. Lo que conviene que veamos un poco más de cerca.

Comienza diciendo: «La intención evidente de Cristo es que la autoridad recaiga sobre Pedro y que venga de él[45]. Pero esto no puede conciliarse con la vocación extraordinaria de Pablo, que recibe su ministerio apostólico directamente del Señor y que, por ello, es independiente de Pedro. Pablo se

---

[43] Se encontrará un análisis más detallado de esta Introducción en el estudio citado de MARQUET, pp. 611-617.

[44] E. BRÉHIER, *Schelling*, pp. 273-275. Al contrario, en la *Odyssée de la conscience...*, JANKÉLÉVITCH ha expuesto, pp. 307-309, el simbolismo schegeliano de los tres grandes apóstoles de Cristo.

[45] Se ve aquí una vez más que incluso en los pensadores de origen protestante, el espíritu joaquinita es inverso al espíritu de la Reforma, en tanto que ésta pretende reencontrar el cristianismo original auténtico.

guarda ostensiblemente de todo signo de sujeción con respecto al jefe de los Doce: se ve, por ello, que Pablo tenía una clara conciencia de representar un principio distinto del de Pedro, escapando a su autoridad». Pedro encarna precisamente el principio de autoridad «por el que —Schelling insiste en ello— debía comenzar todo». El es por excelencia el fundador; más aún, es y sigue siendo la roca sobre la que está cimentado el edificio; para no entender así el texto de Mateo 16,18, hace falta estar cegado por el espíritu de partido. Este fundamento persiste en la Iglesia romana. Ella habrá podido muchas veces, como Pedro, negar a su Maestro, pero no ha podido dejar de ser su Iglesia; y sin la firmeza, de la que jamás se ha apartado, hace tiempo que todo el edificio se hubiera hundido. Ella preserva el lazo histórico con Cristo. El mismo Lutero la ha llamado su madre. Pero su «juridicismo severo» denota una inteligencia todavía «exterior» de la fe que mantiene. Conserva aún la mentalidad del Antiguo Testamento. Para que se dilatase el espíritu del Evangelio, hacía falta que se le opusiese, llegada la hora, el «principio de la libertad», encarnado por Pablo. Después del catolicismo, cuyo yugo, precio de su estabilidad, se volvía cada vez más intolerable y menos justificable a medida que se alejaba de sus orígenes, debía surgir su antagonista. Y ese fue el protestantismo, latente desde la primera hora. Como antiguamente Pablo en Antioquía, se ha levantado la Refoma contra Pedro. Pero ni Pedro ni Pablo, cada uno por sí, ni los dos juntos son suficientes para realizar la Iglesia en su plenitud. El protestantismo no es más que una antítesis y no puede ser más que un «intermediario». Como Pedro tiene necesidad de Pablo, Pablo tiene necesidad de Pedro; sin el principio histórico petrino, el principio paulino, sin raíces, no sería más que destructor. Es enteramente una «transición» y, comprendido como tal, viene en auxilio de su antagonista para abrir con él los caminos a una nueva síntesis superior. Cuando, gracias a la Reforma, la unidad de la Iglesia llegue a ser interior, consciente y libre, es decir, verdaderamente católica, la Reforma se habrá acabado, no tendrá ya razón de ser. Por su parte la Iglesia romana se habrá acordado de la palabra del Señor, dicha a Pedro, y, como Pedro, derramará lágrimas de arrepentimiento. Entonces estará el campo libre para que surja la Iglesia futura, la «Iglesia universal, edificada en el Espíritu, que no puede existir más que por la inteligencia perfecta del cristianismo». Lo que supone, no su absorción en el «saber absoluto» y su secularización pura y simple en el Estado, sino «su fusión efectiva con las ciencias y el conocimiento en general»[46]. Y esta será la «Iglesia de Juan». Quizá ya esté cercana la hora...

[46] Bajo la evidente oposición a Hegel, se descubre también en este ideal, incluso atenuado, de una fusión entre ciencia y religión, la influencia ejercida por Swedenborg sobre el romanticismo alemán. La unión del saber y de la fe en la edad de oro fue igualmente una de las preocupaciones primordiales de Novalis.

«Juan no tiene ni la vivacidad ni la fuerza fundadora de Pedro, ni el carácter impetuoso ni el genio fulgurante de Pablo»; pero tiene «la simplicidad de Pedro y la agudeza dialéctica de Pablo». Se ha mantenido primero en el silencio, pero debe reconciliar, sublimándolos, el legalismo católico y la gracia protestante, en su «espíritu celeste y dulce». Es el discípulo a quien amaba Cristo, el mensajero del Espíritu Santo. La Iglesia de Juan no es la iglesia griega: es la Iglesia «siempre aún por venir». Será la «segunda, la nueva Jerusalén», ha visto bajando del cielo el Vidente del Apocalipsis. Ella reunirá a todos los cristianos, hoy separados; acogerá en su seno a los Judíos y a los paganos; subsistirá en sí misma, sin contrarios y sin límites, sin autoridad exterior de cualquier clase que sea; cada uno se adherirá a ella libremente; será la religión verdaderamente pública, la religión de la raza humana, que posee en sí el más eminente saber. Schelling concluye: «Si yo tuviera que construir una iglesia, se la dedicaría a San Juan»[47]. ¿No es esto insinuar que Juan realizaría la Iglesia ideal dejando caer sobre el cristianismo las luces definitivas de la filosofía schellingiana? Los más grandes espíritus tienen a veces unos sueños en los que hay que ver menos orgullo que ingenuidad[48].

Movido por su deseo de síntesis universal, Schelling querría continuar uniendo a Pedro, Pablo y Juan en esa Iglesia en su estado definitivo. De donde se derivan toda una serie de afirmaciones que parecen contradictorias. «El cristianismo (debería) suprimir las últimas formas que ha conservado de la Iglesia petrina, las barreras de las que ha tenido que rodearse» en el curso de su primera fase; pero, por otra parte —ya se ha visto— «Pablo no sería nada sin Pedro»: las Iglesias protestantes no viven más que de su protesta y su principio inicial las condena a desmigajarse; deberá, pues, subsistir la forma católica de la Iglesia, piensa. Otra dificultad: la Reforma realizada en el siglo XVI es «irreversible» y «el cristianismo no puede ya ser alemán bajo otro aspecto»; solamente bajo esos rasgos reformados, podemos considerarlo como nuestro; si no, debemos rechazarlo». ¿Pero no había quedado ya claro que el papel de la Reforma era un papel provisional? ¿No había declarado el mismo Schelling que si su destino (el de la Reforma) y el de la Alemania que la había engendrado, estaban unidos, la «existencia absoluta» del hombre en la Iglesia definitiva se debería «al sacrificio de Alemania»? Siempre al decir de Schelling, Pedro, como Moi-

---

[47] «Mais tôt ou tard on en construira une qui réunira les trois princes des apôtres, car la dernière puissance ne nie pas les précédentes ni ne les exclut, mais les reprend en soi en les transfigurat. Cette église serait le vrai Panthéon de l'histoire de l'Église chrétienne». (Trad. MARQUET, *loc. cit.*, p. 106).

[48] *Philosophie der Offenbarung, Sämtliche Werke,* 2, Abt. 4, Band, 1858, pp. 314 y 321-327. Cf. Walter KASPER, *Das Absolute in der Gechichte,* Mayence, 1965, pp. 337-340 y 412-421. JANKÉLÉVITCH, p. 308.

sés, ¿no funda el pasado? Y Pablo, como Elías, ¿no determina el presente? Y Juan solo, como el Bautista, ¿no anuncia el porvenir[49]?

Esquema brillante, intenciones a veces profundas, ímpetu generoso que se comunicaba con calor: «No nos ardía el corazón cuando él hablaba», dirá uno de sus oyentes de las Lecciones de Munich[50]. Pero una visión confusa, cuyas incoherencias históricas y cuyo carácter irreal son bastante claros. Recordemos que los tres momentos laboriosamente distinguidos y unidos por Schelling, si le son sugeridos en efecto por la historia de la Iglesia, son quizá ante todo, en su pensamiento, momentos dialécticos, interiores a la vida personal del cristiano. Definen las etapas que franquea o debe franquear para apropiarse de la libertad que fue adquirida de una vez por todas en la humanidad de Cristo y que no cesa por tanto de estar comprometida por la fuerza adversa del pecado, mientras dure la historia. Para juzgar mejor, habría que profundizar en la concepción del tiempo y de la libertad en la última filosofía de Schelling[51]. Pero ya se puede ver que las contradicciones, en las que se embaraza su exposición, están menos sujetas a puntos de vista históricos que no concuerdan entre sí que a la dificultad de desarrollar bajo forma de historia un pensamiento de esencia dialéctica[52], con la persuasión de que en efecto de dialéctica se manifiesta y se desarrolla en una historia.

Nos parece que ahí reside el principio de una diferencia profunda, a través de su evidente parentesco, entre Schelling y Joaquín de Fiore. Schelling no espera una edad temporal por venir que estaría caracterizada por una superación real de Cristo. Tal como él lo concibe, Juan no es el visionario de Patmos fascinado por el ángel que anuncia el Evangelio eterno; sigue siendo el discípulo amado de que habla su evangelio. Por otra parte, la ambigüedad de la tercera edad, que inclina a muchos intérpretes de Joaquín a pensar que es sólo la entrada a la vida eterna, nos parece autorizar más realmente tal hipótesis en la interpretación de Schelling. Se distingue en éste una suerte de paralelismo y de correspondencia simbólica entre dos puntos extremos: el brote original de la época apostólica, esa primera explosión de libertad, y la gran reunión final en la nueva Jerusalén[53], para constituir la Iglesia del Espíritu, colocado bajo el signo de Juan. Entre estos

[49] *Op. cit.*, pp. 302-305 y 328. La Iglesia de Pedro «acogiendo en sí misma el principio progresivo y dialéctico de la Reforma, debe transfigurarse en Iglesia joánica»: esto es más fácil de decir que de pensar.

[50] Citado por Georges GOYAU, *L'Allemagne religieuse, le catholicisme*, t. 2, p. 79.

[51] Véase, a este respecto, la obra citada de Walter KASPER.

[52] Si se pretende así hablar de dialéctica a propósito de Joaquín de Fiore, convendrá precisar que esa dialéctica sigue siendo totalmente histórica; el hecho de que el estado siguiente esté anticipado, «iniciado» en el precedente no cambia nada. El tiempo joaquinita es enteramente lineal y no suscita el problema suscitado aquí a propósito de Schelling.

[53] Esta reunión hace pensar un poco en el concilio celeste que imaginaba Nicolás de Cusa en su *De pace fidei.*

dos polos, de los que ni uno ni otro constituye un modelo aplicable a esta Iglesia empírica, se desarrollaría la historia del cristianismo, hecho a la vez de enfrentamiento y de búsqueda, de unión entre la Iglesia de Pedro y la Iglesia de Pablo, o más bien de la difícil pero necesaria inserción del principio paulino en el interior de la Iglesia de Pedro[54].

Igual que el ilustre abad de Fiore, el brillante profesor de Munich piensa la realidad cristiana por medio de «tipos» históricos; y el procedimiento, que no tiene en sí nada de ilegítimo, es fecundo. En comparación con su antecesor, Schelling tiene el mérito de no hacer del mismo Jesús un «tipo», el tipo del Espíritu futuro. Y otro mérito más: a pesar de su medio protestante, se ha distanciado lo bastante de él para relativizar el tipo llamado paulino, rehusando el canonizar a una Iglesia protestante, que debería suplantar a la Iglesia romana fundada sobre Pedro. En esta difícil posición, pero menos paradójica en el fondo que la de los protestantismos establecidos, su pensamiento encuentra un eco en algunos teólogos protestantes de hoy, para los que «el principio protestante» no debería tener su sentido y su legitimidad más que en el interior de la única Iglesia. Por el contrario, al margen de las libertades que se toma con la historia en el análisis de las relaciones entre Pedro y Pablo, el capítulo final del cuarto evangelio, donde quedan tan «claramente indicadas las inalterables relaciones entre Pedro y Juan, es completamente olvidado (por Schelling)», de manera que estas relaciones «pasan completamente inadvertidas», lo mismo que en Joaquín de Fiore[55]. En otro campo distinto al de la exégesis, también se puede lamentar esa «fusión» asumida por el filósofo entre la inteligencia de la fe cristiana y el conocimiento científico; perfecta antítesis de la distinción pascaliana de los «órdenes», signo de una duda no superada entre el valor del símbolo y el del concepto, así como de un desconocimiento de la realidad del misterio, el cual se profundiza en la misma medida en que se penetra. También, aunque Schelling quiera mantener, en oposición a Hegel, «la precesión absoluta de la Revelación», los creyentes le reprocharán que conduce al mismo resultado que su antagonista, porque a pesar de todo disuelve todo el contenido de los dogmas en su filosofía: «no es ésa su intención», reconoce Xavier Tilliette, pero «es su delirio»[56].

La misma ambigüedad no esclarecida, la misma mezcla de realismo y de quimera, en la noción de la Iglesia, de la que no se ve cómo pueda sublimarse sin desvanecerse, en las condiciones de la vida humana. Porque

---

[54] Cf. G. FESSARD, sobre «ese tránsito de los opuestos el uno en el otro, que es la esencia misma de la dialéctica»: *France, prends garde de perdre ta liberté.* Ed. du Témoignage chrétien, 1946, p. 20.

[55] Hans Urs von BALTHASAR, *Le Complexe antiromain, essai sur les structures ecclésiales,* trad. S. Willibrorda, Apostolat des éditions, 1976, pp. 152-162. [Trad. española: *El complejo antirromano,* BAC, Madrid 1982 *(ndt)*].

[56] SCHELLING..., t. 2, pp. 104-105.

Schelling sabe que la Iglesia no puede evitar tener una cierta existencia «política» en el mundo; reconoce también, más aún que Hegel, la importancia del culto y de la comunidad, pareciendo —incluso antes de la final entrada en escena de la Iglesia de Juan— querer eliminar toda «exterioridad» y toda autoridad, tóda «posesión de la cosa», según se expresa, que no sea la plena «comprehensión». No hay que asombrarse de que teólogos católicos, como Ignace Döllinger, hayan criticado severamente tales nociones[57]; mientras que un ruso, Odojevski, declaraba que si el filósofo hubiera sido más joven «seguramente habría entrado en la Iglesia ortodoxa»[58], suposición poco verosímil. Lamennais, que soñaba entonces con una Iglesia del futuro, universal y liberal, acogía entusiasmado las perspectivas que Schelling parecía abrirle; mientras que, por el contrario, numerosos protestantes le daban ya por pasado al catolicismo, y Henri Heine le acusaba de haberse vendido a los jesuitas. En su furor, Heine pronunciaba una verdadera requisitoria: «abandonando el camino filosófico, Schelling se había hecho apóstata de su propio pensamiento; predicando un Dios extramundano, personal, había vuelto a las cavernas religiosas del pasado; él se arrastraba en las antecámaras de un absolutismo tan práctico como teórico y, en los antros del jesuitismo, ayudaba a forjar armas intelectuales; era un traidor...»[59].

Interpretado en todos los sentidos, entregado a las pasiones de la época, el mito schellingiano ha ejercido una profunda acción estimulante[60]. Lo único que nosotros hemos de retener y que los próximos capítulos confirmarán es que, en los medios más altamente intelectuales, como en otros más modestos de hecho si no de intención, el joaquinismo, transformándose, prosigue su carrera y continúa «fructificando» a lo largo de los siglos XIX y XX[61].

---

[57] *La philosophie schellingienne et la théologie chrétienne,* 1843. Después de su ruptura con Roma, Döllinger, a pesar de su «tour d'ésprit» positivo y fixista, se mostrará más favorable: TILLIETTE, t. 2, p. 243.

[58] Proposición reportada por TILLIETTE, t. 2, p. 442.

[59] *De l'Allemagne,* 1833, t. 1; ed. de 1864, pp. 173-174 y 295. En *La philosophie et l'histoire,* Hachette, 1973, p. 14, François CHÂTELET presentará a Schelling como «un Metternich retrasado y terco».

[60] Cf. J. R. GEISELMANN, *Einführung in Möhlers Symbolik,* Darmstadt 1958. Id.: *J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionem,* Viena, 1970.

[61] Sobre Joaquín precediendo a Schelling: Eric FRANK, *Philosophical Understanding and Religious Truth:* Londres, Nueva York y Toronto, 1945, pp. 168-171. H. BETTE, *Joachim of Flore,* Londres, 1931, p. 179. (Señalados por Bloomfield, p. 309). La unidad profunda de la investigación filosófica de Schelling ha sido mostrada de una forma penetrante por Claude BRUAIRE, *Schelling,* Seghers, 1970, especialmente pp. 71-81.

Apéndice A

EL ANCIANO SIMEON Y EL NIÑO JESUS[1]

...Es enseñanza unánime de los Santos Padres que, entre las cosas de la Escritura que deben ser entendidas místicamente, unas hay que referirlas a la Cabeza y otras a sus miembros[2]. Si en el niño Juan Bautista es designado Cristo con el orden de los clérigos, cuya madre fue la Sinagoga, en el mismo niño Jesús es designado el don del Espíritu Santo con el orden de los monjes, cuya madre es la Iglesia de las santas vírgenes, es decir, esta venerable Iglesia de los Griegos, donde floreció primeramente la vida eremítica; y ciertamente una de las partes aquí contadas se refiere a la Cabeza y otra parte se refiere típicamente a los miembros. Por eso[3], ese anciano justo y temeroso de Dios representa a los prelados de la Iglesia romana, en los que, por el don de Dios, permanece hasta el fin esta promesa del Señor: «Yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca».

Siempre en efecto la sucesión de Pedro está feliz de ver que se cumple lo que ella predica; y cuando le sea concedido ver lo que ella desea, a saber, el don del Espíritu Santo confirmado en el pueblo cristiano, como nosotros creemos que será cuando el advenimiento de Elías que vendrá a consumarlo todo, cuando, contemplando este santo orden engendrado por la Iglesia espiritual y saliendo a la luz como al salir de una oscura cuna, ella le recibirá en las manos de su fe y de su amor; y ella declarará que en él reposa este Espíritu vivificante en el que está la salvación del mundo, este Espíritu que

[1] Texto latino en la edición del *Tractatus* por BUONAIUTI, pp. 86-89.

[2] Cf. C., l. 3, p. 1, c. 13, f. 31 r.: «Generalis denique regula est mysteriorum, ut quod non potest referri ad caput, refaratur ad membra. Et haec apud omnes catholico».

[3] A partir de ahí y hasta el lugar indicado más abajo, el Protocolo de Anagni cita el *Tractatus*, con una exactitud perfecta: Archiv, t. 1, pp. 110-112. (Cf. el cap. II).

habla en él para predicar en el mundo entero el Evangelio del Reino, el Evangelio del que dice el Apóstol San Juan en el Apocalipsis (14,6): «Vi otro ángel que volaba por lo alto del cielo y tenía una buena nueva eterna».

Pero ¿por qué este Evangelio es llamado por el Señor Evangelio del Reino y por Juan Evangelio eterno, sino porque el que nos ha sido remitido por Cristo o por los apóstoles, según la fe de los sacramentos, es en cuanto a estos mismos sacramentos transitorio y temporal, mientras que aquel que es significado[4] por ellos es eterno?[5] Por consiguiente, cuando haya sido manifestado en la Iglesia de Dios un niño semejante, niño que sea contemplativo, justo, sabio, espiritual, capaz así de suceder al orden de los obispos dispuesto por el Señor para seguirle en su vida activa, lo mismo que al rey David le sucedió Salomón, lo mismo que a Pedro, príncipe de los apóstoles, le sucedió Juan el Evangelista[6], y lo mismo también que el mismo Cristo sucedió a Juan Bautista, entonces, gozoso y reconfortado (el romano pontífice) soportará con un corazón tranquilo los tormentos con que le abrumará el Anticristo, sabiendo lo que el Señor le ha dicho en la persona de Pedro: «Cuando seas viejo, otro te ceñirá y te conducirá a donde no quieras».

El anciano Simeón recibirá pues en cierto modo al niño en sus brazos, cuando los sucesores de Pedro, a los que fueron dados la prerrogativa de la fe y el don de discernir entre lo santo y lo profano[7], vean que este orden sigue fielmente las huellas de Cristo en toda fuerza espiritual; él le sostendrá[8] con el peso de su autoridad, le confirmará con las palabras de su testimonio, anunciando que deben ser cumplidos en este niño los oráculos de los profetas en los que se dice: «el reino que se extiende bajo los cielos todos será dado al pueblo de los santos del Altísimo» (Dn 7,27). Y no podrá sufrir por su propia disolución; porque reconocerá que sobrevive en una sucesión mejor[9]. Sabemos en efecto que si un orden está representado en el predecesor y otro en el sucesor, eso no proviene de una diversidad en la fe,

[4] «Quod autem per ea sacrificatur»; ¿no habría que leer, más bien, «...significatur»?

[5] Cf. C. l. 5, c. 74, f. 103, a propósito de los sacramentos y especialmente de la Eucaristía: «...Quod si in ipsa carne Christi littera devoratur a spiritu, quanto magis in aliis rebus. Non igitur res ipsas quae sunt ex toto, quod absit, dicimus consumendas; sed dicimus oportere transire ipsas, id est eorum imagines, pro quibus praecipue scriptae sunt ad designandum aliquid spiritale, quatenus per scripturam visibilium rerum veluti per quaedam specula ad res invisibiles raperemur...». Todo el desarrollo podría entenderse del paso a la eternidad; pero se ha dicho un poco más arriba: «Cum autem venerit Spiritus veritatis..., quid nobis ulterius de figuris?».

[6] Alusión al hecho de que Juan haya sobrevivido a Pedro, según Jn 21, 19-23: cf. C, l. 4, c. 34, f. 57 r; Ap. P. 3, f. 142 v.

[7] «Videntes». La frase es gramaticalmente incoherente, porque el sujeto está en plural y los verbos que siguen están en singular. Y así, propondríamos que se leyera aquí: «videbunt» (verán).

[8] En singular: es Simeón, en tanto en cuanto figura al sucesor de Pedro.

[9] Cf. T, p. 92: «...In sene Symeone designatur Petri successio».

sino de una particularidad en la religión[10]. Porque cuando un cierto orden comienza a establecerse, este orden conserva el mismo nombre mientras aquel que le sucede reviste aún la misma forma. Pero si algunos, saliendo de sí, revisten una forma mejor y cambian a mejor, entonces no se dirá que trata del mismo orden, sino de otro que procede de él.

Pero aquel que ve que le sucede un fruto tan excelso ¿podrá lamentarse por el hecho de que deje de existir en él una perfección particular para dejar sitio a una perfección universal? *Absit! absit hoc!* No, ¡que no suceda así con la sucesión de Pedro![11] ¡Que no conciba ninguna envidia respecto a la perfección del orden espiritual, pues verá que este orden no es más que un único espíritu con su Dios, al que verá caminar, según su doctrina, por los senderos de sus mandamientos[12]. Más bien exultará y, brincando de alegría, dirá: «Ahora, Señor, puedes, según tu palabra, dejar que tu siervo se vaya en paz, porque mis ojos han visto tu salvación, la que has preparado a la vista de todos los pueblos»; y, felizmente, a esto se ha añadido: «luz para iluminar a los gentiles y gloria de tu pueblo Israel» (Lc 2,29-31), ya que por esta misma luz dada al pueblo de los gentiles se iluminan las escondidas profundidades de las tinieblas, y por esta misma luz será dada la gloria al pueblo de Israel convertido al Señor[13].

A continuación está escrito: «Su padre y su madre estaban admirados de lo que se decía de él» (*Ibid.* 33). ¿Por qué José y la Madre se asombraban de las palabras dichas sobre Cristo, sabiendo ellos que era el Hijo de Dios, sino

[10] Ahí se reconocen las fórmulas de Anselmo de Havelberg, que hablaba solamente de cambios en las formas de la vida religiosa, mientras que, para Joaquín, se trata de una mutación de toda la Iglesia. Se pasa, como por un juego de palabras, de un cierto sentido de la palabra «ordo» a un sentido distinto (el sentido de «status» joaquinita).

[11] En C, igualmente «absit», en un contexto diferente. Salomón debe suceder al David envejecido: «Non igitur, quod absit, deficiet Ecclesia Petri quae est thronus Christi, sicut accidit natis mulierum in fine veteris testamenti, sed commutata in majorem gloriam manebit stabilis in aeternum». L. 5, c. 65, f. 95 v.

[12] No vemos en esto ni un rasgo de un «arrepentimiento de la institución» eclesiástica, de esta «Iglesia de los clérigos» y más especialmente de esta «Iglesia Romana», que habría «usurpado» su poder y «confiscado el Evangelio de Cristo». Cf. H. MOTTU, *op. cit.*, p. 135 y 114-116. Igualmente, p. 141, la palabra «conversión» nos parece equívoca. Bien debe haber una «mutatio» (y la palabra es muy fuerte), es decir, progreso por un cambio radical, como en Caná fue cambiada el agua, «convertida» en vino. Pero eso es una cosa bien distinta a una conversión moral a la que Joaquín llamaría al sucesor o pretendidamente sucesor de Pedro. Ciertamente no queda excluido que la mutación buscada podría, en efecto, exigir de él una cierta conversión moral (él podría verse tentado de «envidia» hacia el nuevo orden), pero no es de esto de lo que se trata en todo este desarrollo. Cf. C, l. 1, 2, c. 5, f. 8 v.: «...Tres status saeculi mutationes ipsae temporum operumque testantur».

[13] Aquí acaba la larga cita hecha por el Protocolo de Anagni, que añade: «Hactenus verba Joachim, quibus nititur mirabiliter et incredibiliter exaltare nescio quem ordinem venturum, ut dicit, in fine secundi status, de quo jam non supersunt nisi quinque anni...». Sigue una cita de C, l. 5, c. 77.

quizá porque surgía de repente ante ellos, de forma inesperada, ese nuevo orden de revelación que ellos mismos todavía ignoraban? ¿Porque veían aquel fondo misterioso de la fe, que les había sido dada, anchamente descubierto a todos los pueblos? Por lo demás, los prelados espirituales y la Iglesia de los que viven según el Espíritu, habiendo visto que el orden espiritual de los justos posee en sí tan manifiestamente el don del Espíritu que el Señor había prometido a sus elegidos, incluso a ese antiguo orden de los Padres a que está sometida toda la Iglesia de Dios, descubierto por el espíritu de inteligencia, no podrán dejar de admirar la mutación obrada por la diestra del Altísimo, al ver las grandes obras maravillosamente realizadas según sus voluntades [14].

Enseguida se dice: «Y Simeón les bendijo y dijo a María, su madre: Este está puesto para caída y elevación de muchos en Israel y para ser señal de contradicción» (Lc 2,34). Como corresponde a los más grandes bendecir a los más pequeños, esta bendición debe ser entendida más según el espíritu que según la letra. Corresponde finalmente al romano pontífice, que es el padre de todos, el bendecir a sus hijos más jóvenes y dar a todos los fieles la deseada bendición. En cuanto a lo que se dice después: «Este niño está puesto para caída y elevación de muchos en Israel», lo mismo que ha sobrevenido una plenitud sobre el pueblo de los Judíos por la doctrina de Cristo, así sobrevendrá por la doctrina espiritual sobre el pueblo cristiano, que es Israel según el espíritu. Porque lo mismo que entonces los que no creyeron chocaron contra la piedra de escándalo y quedaron destruidos, mientras que los otros, arrancados de sus vicios, crecieron en las virtudes, así sucede ahora... [15].

* * *

N. B.: En la obra de Joaquín hay muchos textos que ilustran su idea capital del paso del segundo al tercer «status», así como los procedimientos de exégesis por los que la propone. Uno de los más elocuentes es la explicación del milagro de Caná, donde el agua evangélica queda convertida en el vino del Espíritu [16].

Aparece también el sacrificio de Elías en el Monte Carmelo («tipo» relacionado por el mismo Joaquín con el milagro de Caná): la base de tierra

[14] Toda esta exégesis muestra, como observa Henry Mottu, *op. cit.*, p. 126, cómo Joaquín tiende a «exagerar la importancia de personajes pre-evangélicos» (aquí, Simeón), y cómo, en él, «el Evangelio de la infancia de Jesucristo tiende a transformarse en el Evangelio de *la espera* del tiempo del Espíritu». Cf. *ibid.*, pp. 129-146.

[15] Adviértase ese *nunc* (ahora): llega la hora del «tertius status».

[16] T, pp. 191-201. «...Cum advenerit... tempus tertii status, quod incipiet ad adventu Eliae, fient nuptiae in Cana Galileae, quia in zelo transmigrationis qui erit in cordibus doctorum, conjugetur caelesti Sponso nova religiosorum Ecclesia», etc.

del altar es el Antiguo Testamento, el agua derramada es el Testamento Nuevo, uno y otro esperan el fuego del Espíritu[17], etc. Las páginas que se refieren al anciano Simeón, símbolo del fin del segundo «status», nos han parecido más significativas aún porque ponen directamente en escena al sucesor de Pedro[18].

[17] C, l. 2, tr. 1, c. 1, f. 7 r.: «Construendum est nobis cum Elia altare de terra ipsa..., ut aqua desuper locari queat, expectantibus nobis ignem de caelo, qui consumat terram et aquam expectantibus spiritualem intellectum...; sicut in Cana Galileae aqua hydriarum commutata est in vinum...»; «...Invisibilem autem spiritum ignem suum spiritualem veluti de tertio caelo dirigere, etc.».

[18] La misma alusión explícita en el simbolismo de David y Salomón: «Quia vero in servando ordine suo antiquo incipiet romanus pontifex frigescere propter senectutem, etc.». Cf. supra, C, l. 5, c. 65, f. 95 v.: «Et ipse succedet ei jubente patre suo David. Et sedebit in solio ejus, post eum regnans et judicans in aequitate», etc.

Apéndice B

EL CONCILIO DE ARLES (1263)

Cuando terminó el trabajo de la Comisión de Anagni, el obispo Florentino no regresó satisfecho a casa. Aunque llegó con retraso, los miembros de la Comisión se habían interesado no poco por los textos que él les había traído. Se trataba de pasajes característicos de la doctrina joaquinita, completados por unas glosas debidas a Gerardo da Borgo San Donnino y acompañados de sus propias notas. Sirvieron para esclarecer la conciencia de Alejandro IV, pero por las razones que hemos visto, el Papa se contentó con condenar la *Introducción* de Gerardo, sin alusión explícita a las obras de Joaquín. ¿Era Florentino un fanático perseguidor de herejías o simplemente un espíritu perspicaz? En todo caso, él hubiera querido más. El *Evangelium Spiritus Sancti* había sido ciertamente condenado, pero los escritos de Joaquín, que estaban a su base —comenzando por la *Concordia*—, estaban todavía indemnes... Florentino se daba una explicación a esta paradoja: las obras de Joaquín jamás habían podido ser examinadas por teólogos competentes; continuaban cuidadosamente guardadas en el interior de ciertos conventos, y los fragmentos que de ellas se conocían por pequeñas fugas, no habían permitido una discusión suficiente. En esta segunda mitad del siglo, después de la publicación estrepitosa de Gerardo[1], que databa ya de hacía nueve o diez años, la queja o la excusa parecía asaz exagerada.

Sea como fuere, nuestro obispo quería remediar semejante carencia. Pronto se le presentó la ocasión. En 1262 Urbano IV le trasladará de su sede episcopal de San Juan de Acre (episcopus acconensis) a la sede arzo-

[1] Y desde los alrededores de 1240 a más tardar, los escritos de Joaquín se difundieron por diversas regiones de Europa; cuesta trabajo creer que las copias hayan quedado en todas partes hundidas en escondrijos.

bispal de Arlés. Para hacerse cargo de su nueva diócesis, Florentino pasó por Roma y puede al menos suponerse que informaría al Papa de este grave asunto. Debía preocuparle tanto más cuanto que la Provenza, por cuya salud espiritual debía ahora velar, era uno de los lugares de elección para esa herejía que él había jurado destruir. Debió tomar posesión de la sede de Arlés en el curso del primer trimestre de 1263[2]. Una de sus primeras preocupaciones fue entonces convocar un sínodo provincial que él mismo presidiría. Aunque, a decir verdad, él es el principal «promotor» de la acusación[3], desde ahora no será más que un simple testigo de cargo, compareciendo ante una comisión de cardenales que se encarga de verificar cuidadosamente cada una de sus acusaciones con la ayuda de dos lectores[4]. El dirigirá y concluirá los debates. Por las Actas conservadas se ve que la finalidad esencial, al convocar el concilio, fue la condena formal y largamente motivada del joaquinismo del propio Joaquín. El sínodo promulgó dieciséis o diecisiete cánones: ahora bien, el primer canon va dirigido contra Joaquín y, por lo demás, es el único que, precedido de un extenso prefacio, apunta enteramente a Joaquín.

Las Actas del Sínodo de Arlés nunca tuvieron aprobación solemne. La condena no es más que la de un Sínodo local, de autoridad limitada. Florentino no consiguió, pues, su propósito. No se concederá, por consiguiente, más que una importancia reducida a algunas aseveraciones corrientes, tales como ésta: «El libro (de Gerardo) fue condenado por Alejandro en 1256, condena que alcanzó al propio Joaquín en 1260»[5]. (A. MASSERON, traducción de Dante, Paraíso, p. 121, nota); o como esta otra: «Después de su muerte, sus libros (de Joaquín) fueron condenados repetidas veces» (H. LONGNON, trad. de la Divina Comedia, ed. de 1966, p. 657).

Pero en el concilio de Arlés no se cita expresamente a Joaquín de Fiore. Omisión sorprendente para quien conozca los sentimientos y el encarnizamiento de Florentino. En ese largo texto se trata de «pseudoprofetas», llamados «Joachitici». Así lo advierten Marjorie Reeves y Henry Mottu[6]:

---

[2] En enero, él no estaba todavía en Arlés. DENIFLE, Archiv, t. 1, p. 190.

[3] «L'an du Seigneur 1255, le 8 des ides de juillet, à Anagni, de devant nous, Eudes, évêque de Tusculum, et frêre Hugues (de Saint-Cher), cardinal prêtre, commisaires nommés par le pape (et un troisiême, substitut de l'évêque de Préneste), à comparu maître Florent, évêque d'Acre, qui nous a remis certains passages tirés des livres de Joachim, qui lui paraissaient suspects». Para su examen, la comisión añadió dos lectores, un obispo y un dominico, «dont l'un tenait les livres originaux de Joachim de Flore et vérifiait devant nous si les citations que le dit évêque d'Acre lisait ou faisait lire par notre greffier se trouvaient en effet dans les susdits livres». (Trad. RENAN, p. 254). Texto latino en Denifle, Archiv. t. 1, p. 102.

[4] «Der eigentliche Promotor»: Denifle, Archiv, t. 1, p. 88. Renan, p. 267, dice: «Florent, el promotor de la comisión».

[5] La fecha de 1260 ha sido durante mucho tiempo asignada por los historiadores para este sínodo. De hecho, como ha demostrado el Padre Heinrich DENIFLE en 1885, no ha podido tener lugar antes de 1263: Archiv, 1, pp. 88-90.

[6] El Diccionario de Trévoux, exacto por una vez en su noticia sobre Joaquín, decía ya que,

«Se ataca, dice H. Mottu, p. 27, a los intermediarios... Son rechazados los frutos, pero el árbol permanece en segundo plano, porque nadie se atreve a atacarle de frente». Esto era justamente lo que deploraba la perspicacia de Florentino. Tan grande seguía siendo la veneración por el profeta de Fiore, a pesar de Letrán y a pesar de Anagni... Sin embargo, un cierto número de las expresiones citadas proceden literalmente de Joaquín (así el «tempus amplioris gratiae») y está claro que se apunta enteramente a la doctrina de la *Concordia*. Hacia el final del prefacio, se nombran incluso los *libri Concordantiarum,* pero no su autor. Estos libros, con otros «libri joachitici», son designados como la fuente de las doctrinas emponzoñadas que se rechazan, pero la larga frase embarazosa que habla de ello parece confesar que, hasta el presente, se les conoce poco, puesto que «hasta estos tiempos han permanecido intactos» (intacti); y quizá sea esto también una precaución de prudencia por parte de Florentino, ya que para un espíritu sutil el epíteto podría tomarse en dos sentidos (en un primer sentido: hasta ahora, han escapado a la búsqueda y captura. En un segundo sentido: no hay que confundirlos con ciertos «opuscula Joachitica», que han sido «condenados solemnemente», pero que no son del propio Joaquín). A otros más competentes dejamos la tarea de decidir. En todo caso, como observa Campagnola, p. 137, el aserto según el cual los escritos habían permanecido hasta el presente «escondidos en algunos rincones de las casas de algunos religiosos» es insostenible[7].

Otra singularidad notable, simétrica de aquella que caracterizaba al texto del concilio de 1215. No se hace ninguna alusión a vínculo alguno, ni siquiera meramente posible, entre la doctrina aquí condenada y la doctrina trinitaria interna que fue condenada en Letrán, aunque se observa que esta teoría de los tres tiempos de la historia y del Evangelio del Espíritu pretende fundarse sobre el misterio inefable de la Trinidad.

La doctrina de Joaquín de Fiore sobre los tres «status» de la Iglesia jamás ha sido condenada por la Santa Sede, ni por un concilio universal. Nos ha parecido útil reproducir aquí el texto de este modesto sínodo provincial, para uso de todos aquellos que se interesan por el joaquinismo y que no tienen a su disposición las pesadas colecciones de Labbe o de Mansi:

MANSI, *Amplissima collectio conciliorum,* t. 23, col. 1001-1004: *Concilium Arelatense,* a Florentino archiepiscopo cum suffraganeis celebratum anno Dom. MCCLX[8].

... Inter quos (pseudo-prophetas) non modicum locum et valde pernicio-

habiendo añadido los discípulos de Joaquín nuevos errores a los suyos, «los condenó el concilio de Arlés».

[7] Renan, que había citado el texto de la comisión de Anagni recordado más arriba, aceptaba sin embargo este aserto de Florentino. Cf. RENAN, pp. 254 y 278.

[8] En realidad, ya se ha visto, el 1263.

sum tenent illi, qui in fundamento suae vesaniae vera quaedam in parte et varia jaciendo ternaria, eademque perniciose adaptando, doctrinam foedissimam concordantiarum suarum contextu nefario statuere moliuntur, et maliciosa veneratione Spiritus sancti, quem, secundum ordinem nominandi, tertiam dicimus in Trinitate personam, singulari redemptioni factae per filium tam impudenter quam nefarie nituntur: dum tempus et opera Filii sub annorum curriculo, et saeculi hujusmodi parte quadam signata et media claudere perhibentur: ut quemadmodum dicit Filius in carne mundo apparens visibilis: «Pater meus usque modo operatur, et ego operor» (Jo. 5): sic et Spiritus sanctus completo Filii tempore, dicat, Hactenus post Patrem operatus est Filius, et ego de coetero operabor: operationem Filii sub illo annorum numero claudendo, quo satanas olim ligatus per Filium, denuo pronunciatur solvendus. Hoc exemplum mille ducentis sexaginta annis: ac si solemnius et magnificentius quodammodo sigillatim et approbante Spiritu sancto operatus sit deinceps, quam hactenus a principio nascentis ecclesiae fuerit operatus.

Quis autem sententiare praesumat, Spiritum sanctum gloriosius paraclitum infundendum deinceps in cursu praesentis saeculi, quam cum repente super apostolos Christi vehementer insonuit, et linguis apparens igneis dispertitis, super singulos requievit et sedit, genera linguarum tribuens, corda eorum tam patenter et potenter inflammans, ut totum doctrina salutis et fervore caritatis accenderent mundum.

Isti tamen Joachitici, quorundam ternariorum intercatenatione fictitia, nituntur astruere, Spiritus sancti tempora cum lege majori fore deinceps revelanda. In fundamento erroris sui primitus jacientes sacratissimum id et supercaeleste ternarium ineffabilium personarum individuae Trinitatis, Patris videlicet, et Filii, et Spiritus sancti: et super quod omnis stabilitur veritas, erroris sui vanitatem firmare conantur. Nulla siquidem adeo falsa et pestifera est doctrina, quae non aliqua vera intermisceat.

Huic igitur summae veritati alia quaedam subnectunt et contexunt ternaria, dicentes tres status vel ordines hominis sibi invicem successione quadam temporum clarificandos. Primus est ordo conjugatorum, qui tempore Patris claruit in veteri testamento. Secundus est status clericorum, qui tempore gratiae claruit per Filium, in hoc statu mundi medio. Tertius autem status, est ordo monachorum, clarificandus tempore majoris gratiae in Spiritu sancto.

Addunt etiam cum iis, aliud doctrinae sacrae ternarium: videlicet veteris et novi Testamenti, ac deinceps evangelii aeterni, sive evangelii Spiritus sancti, duabus rotis in visione prophetica tertiam phantastice subnectentes, et comparatione secuturi quod spirituale nunciabamus, evangelium spirituale Filii, litterale ore blasphemo et sacrilego dicere non formidant. Dividunt etiam et distinguunt totum hoc spatium labentis saeculi in tria tempora, quorum partem primam Patri attribuunt, scilicet spiritus et legis

Mosaicae: secundam attribuunt Filio, quam appellant spiritus gratiae: et duravit annis MCCLX. Tertiam Spiritui sancto, quam dicunt tempus amplioris gratiae, et veritatis revelatae, ad quod referunt evangelium id est Fili: «Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem». (Jo 16). Quod in sacro die Pentecostes impletum fuisse in apostolis, et deinceps continue in apostolicis viris implendum, omnes catholici hactenus exposuere doctores.

Adnectunt etiam ad praedicta quoddam vivendi ternarium, trium praedictorum temporum distinctione variatum. Per primum namque, tempus posuerunt in quo vivebant homines secundum carnem. Secundum, quod illi adjunxerunt inter utrumque, hoc est inter carnem et spiritum, usque in praesens tempus. Et ex hoc sequetur aliud, in quo vivent secundum spiritum, et ab eo videlicet usque ad finem mundi.

His igitur et hujusmodi sibi invicem coaptatis et connexis ternariis: quid ab hac perfida et perniciosa contexitur concordia, nisi quod exsuffletur deinceps redemptio per Christum facta, et finem habeant ecclesiae sacramenta? Quod Joachitici ore polluto, ut expressimus, quodammodo dicere non formidant: dum evacuandas his temporibus et abjiciendas asserant omnes figuras et signa: vivida tantummodo maneat unitas, et absque sacramentorum velamine penitus revelata. Quae omnia debet detestari, abominari, et abjicere, quilibet Christianus, qui a sanctis accepit, et firma fide tenet, invisibilis gratiae visibiles esse imagines et figuras ecclesiastica sacramenta: sub quorum visibilibus speciebus quibusdam, ipse Dei Filius, dominus salvator noster, se in ecclesia sua usque ad finem mundi manere promisit.

Et licet nuper, praesentibus nobis et procurantibus, a sancta Dei sede apostolica damnata fuerit nova quaedam, quae ex his pullulaverat, doctrina venenata, evangelii Spiritus sancti pervulgata nomine, ac si Christi evangelium non aeternum, nec a Spiritu sancto nominari debuisset: tanquam pestis hujusmodi fundamenta non discussa fuerint, nec damnata, libri videlicet concordantiarum, et alii libri Joachitici, qui a majoribus nostris usque ad haec tempora remanserunt intacti, utpote latitantes apud quosdam religiosos in angulis (et antris)[9] doctoribus indiscussi, a quibus si ruminati fuissent, nullatenus inter sacros alios et sanctorum codices mixti remansissent: cum alia modica Joachitica opuscula, quae ad eorum pervenere notitiam, tam solemniter sint damnata. (Fin del *Praefatio*).

[9] «et antris» es un error de lectura de Labbe. Debe leerse «et a nostris».

CANONES

1. *Condemnatur Joachitica doctrina.*

Nos ergo, qui praedicta cum aliis quibusdam majoribus nostris diligenter inspeximus, contulimus et notavimus, timentes non immerito ne posteris maneant in laqueum et ruinam, praesertim cum in partibus provinciarum, quibus licet immeriti in parte praesidemus, jam plurimos etiam litteratos hujusmodi phantasiis intellexerimus eatenus occupatos et illectos, ut plurima super iis commentaria facta descripserint, et de manu ad manum dando circumferentes, ad externas transfuderint nationes. Ne ergo error peccans ulterius serpat ut cancer, et paulatim occupet curiosos, nos quantum debemus et possumus in hac per...cientes nostri provincialis sacri autoritate concilii, praedicta, prout ad manus nostras devenerunt, reprobantes: ne subditi nostri de caetero talibus utantur, aut ea ultra recipiant, sub anathematis interminatione prohibemus[10].

* * *

Añadamos finalmente que, en la Crónica de Henri de Herford *(Liber de rebus memorabilibus sive Chronicon Henrici de Hervodia)* (siglo XIV), el capítulo 93, citado largamente por los Centuriadores de Magdebourg *(Historiae ecclesiasticae,* volumen tertium, Basileae 1524, Centuriae XIII, cap. V, col. 223-225), ofrece una larga exposición, de aire muy escolástico y muy preciso, sobre el joaquinismo: «Invenitur etiam liber qui dicitur Evangelium aeternum, vel Doctrina Joachimi, erroribus plenus, etc». Es una copia poco correcta, pero más completa hacia el final, de un documento publicado primeramente por d'Argentré y luego por Preger, según un manuscrito de la Sorbona. Usserius y Meyenberg han reproducido el texto dado por Henri de Herford. Cf. Renan, p. 257.

---

[10] Cf. HÉFÉLÉ, *Histoire des Conciles*, trad. LECLERQ, t. 6, 1, París, 1914, pp. 113-115. Puede verse también GEBHART en Rev. hist., 1886, t. 31, pp. 56-73.

Apéndice C

SOBRE LA PERENNIDAD Y UNIVERSALIDAD DEL CRISTIANISMO SEGUN SCHLEIERMACHER

por
Robert Stalder, S.J.

La carta que sigue me ha sido enviada por el Padre Stalder, mi hermano en religión y amigo, cuyos trabajos sobre Schleiermacher gozan de gran autoridad: *Grundlinien der Theologie Schleiermachers,* t. I, Wiesbaden, 1969; *Aspects du principe d'individuation chez Scheleiermacher,* Archives de philosophie, t. 32, 1969. «Confrontando a Friedrich Daniel Schleiermacher con los representantes notables de la teología católica, R. Stalder ha sabido mostrar la convergencia profunda, frecuentemente ignorada, de corrientes de origen opuesto. El rigor de pensamiento y de método, así como el volumen de los materiales acumulados pueden servir de garantía de que el teólogo jesuita no ha cedido en su trabajo a la facilidad o a un simple deseo de concordismo ecuménico» (Hans Schaller).

* * *

... Las cuestiones que usted plantea a propósito de los «Discursos» de Schleiermacher, si yo le comprendo bien, son las de la «perennidad» y «universalidad» del cristianismo.

En efecto, en cuanto a la *perennidad,* Schleiermacher no parece admitirla. Cada religión positiva, me dice usted citando la página 307 de la edición original, «no tiene más que una duración limitada», incluido el cristianismo. Una mirada sobre el contexto me parece resolver esta dificultad. Schleiermacher distingue entre la «Grundanschauung» de cada religión positiva, es decir, su idea fundamental, y su existencia histórica («ihre Bildung», su formación; en la segunda edición añade: «und ihr zeitliches Dasein»). ¿Qué entiende exactamente por idea fundamental? Lo explica en las páginas 159-261 (siempre de la edición original). Para él toda religión

positiva tiene su *individualidad,* es ella misma como un individuo. Esta individualidad está constituida por el hecho de que un elemento de la experiencia religiosa (que siempre es una verdad revelada, en la medida en que esta experiencia sea auténtica) es comprendido por los hombres como la idea central que galvaniza —por decirlo así— a todos los otros elementos y les imprime su forma. Así, según Schleiermacher, la idea de la retribución divina influye en el judaísmo sobre el conjunto de su visión religiosa, de tal forma que viene a ser su rasgo característico (p. 287). Por otra parte, en el cristianismo, es la idea del retorno de la humanidad a Dios por la mediación de seres a la vez finitos e infinitos, humanos y divinos (Cristo, los sacramentos), la que actúa de forma individualizante (p. 291). Esta forma de concebir las religiones concretas —las únicas reales— se desprende del principio general de individuación, que Schleiermacher opone a la razón uniforme de Kant y del Idealismo naciente, es decir de Fichte. (Usted encontrará una exposición de las líneas de fuerza de este principio en mi obra «Grundlinien der Theologie Schleiermachers, I. Zur Fundamental Theologie», Wiesbaden, 1969, pp. 248-299). Pero volvamos a nuestro texto de los «Discursos» (p. 307). A toda idea fundamental, tomada «en sí» («an sich») Schleiermacher le reconoce un valor eterno, en la medida en que ella expresa un contenido particular de la experiencia religiosa. En cuanto tal, ella forma parte de la obra reveladora de Dios. Por el contrario, como principio individualizante, es decir, como fuerza formadora histórica (dependiente de la influencia humana), está sometida a las condiciones de la historia, de la evolución de la humanidad. Hay un «kairos» para cada idea central: su impacto varía según el estado de espíritu de los pueblos, según el estadio de su progreso. En circunstancias favorables, desemboca en su paroxismo; y se esfuma en un medio menos propicio para convertirse en un elemento religioso entre los otros. Se descompone de repente el tipo de religión que había determinado. Este es el caso —no hago más que parafrasear el texto de Schleiermacher— de las religiones «infantiles» (Kindischen) de la Antigüedad. Pero ¿qué sucede con el Cristianismo? Es superior (erhaben) a las religiones precedentes. Y, sin embargo, también él tendrá su fin. Más exactamente: tendrá fin su idea fundamental en tanto que forma, individualizante, su idea de mediación. Porque el propio Cristianismo preconiza un estado final en que el Padre será todo en todos, en que toda mediación habrá desaparecido. Pero esta culminación no se realizará sino fuera del tiempo (p. 308: «ausser alle Zeit»). «Yo temo, dice Schleiermacher, que se sitúe fuera de todos los tiempos». En una edición ulterior, que él corrige, o más bien precisa: «Yo no puedo menos de creer que él...». En efecto, en el contexto alemán, el sentido de «ich fürchte» es equivalente a la negación. En otros términos, el Cristianismo no desaparecerá más que al final de los tiempos, y eso solamente en relación a la obra de la mediación, no en cuanto a la vida divina mediatizada. Paul Seifert, a mi juicio el

mejor conocedor de los *Discursos,* advierte en su libro «Die Theologie des jungen Schleiermacher» (Gütersloh, 1960), a propósito del enunciado de Schleiermacher sobre el fin del cristianismo (traduzco): «La declaración sobre el carácter pasajero (Vergänglichkeit) del cristianismo es la única en todo el libro (de los «Discursos») que se esfuerza por fin en hablar seriamente de escatología» («die einmal ernsthaft eschatologisch zu reden versucht», p. 167).

En cuanto a la *universalidad* del cristianismo, me parece que es preciso comprender bien las palabras de Schleiermacher, ambiguas en apariencia, sobre el trasfondo de aquello que dice primeramente, en general, de la religión cristiana. Cito solamente las afirmaciones más importantes: páginas 293-294. El cristianismo considera en su idea fundamental el *plus* (compuesto con las otras religiones), el universo (es decir, Dios) en la religión y en su historia. El «trabaja» (verarbeitet) a la religión como materia para la religión, de suerte que viene a ser un poder superior, por decirlo así: «Verarbeiten» tiene en alemán el sentido de trabajar una materia *e* integrarla. Schleiermacher tiene ante los ojos a la religión tal como se manifiesta en toda la historia de la humanidad. En la tercera edición, precisa: «el Cristianismo es la religión más consciente de Dios y de la Providencia divina (göttliche Weltordnung) en la religión y en su historia». Por consiguiente, él ve en el cristianismo la religión que «integra» de cierta manera a las religiones de todas las edades, y eso como toma de conciencia de la providencia divina, del plan de la obra salvífica de Dios. Pero ¿no supone eso, entonces, que el cristianismo es el centro y al mismo tiempo —por así decirlo— el englobante de toda manifestación religiosa en aquello que tenga de auténtico? En resumen, esto viene a decir que —me parece a mí— el cristianismo contiene el sentido de conjunto de la vida religiosa. De otro modo, ¿cómo sería «un poder superior» con respecto a las otras religiones? Página 302: Si todo ser finito tiene necesidad de la mediación de un ser superior a fin de mantener su lazo de unión con el universo (Dios) y de llegar a ser consciente de ello, entonces el mediador, estando él mismo necesariamente más allá de toda mediación, no puede ser solamente algo finito. Debe pertenecer a los órdenes de lo finito y de lo infinito, participar en la naturaleza divina en el mismo sentido en que él forma parte del ser finito. Este párrafo me parece capital, porque Schleiermacher atribuye aquí a la persona de Cristo no solamente la idea fundamental (individualizante) del Cristianismo (la de la mediación), sino también la sustancia de la religión. Porque de su fórmula cristológica revela claramente que él concibe a Cristo como al «Dios hecho carne». (Más tarde se esforzará, como lo afirma en su segundo «Sendschreiben an Lüke», por construir toda su dogmática sobre Juan 1,14). Ahora bien, en la página 237, en la que indica el sentido de toda su reflexión sobre las religiones, declara querer llevar al lector al «Dios hecho carne», mostrarle cómo la religión ha comunicado (entäussert) su

vida infinita y cómo ésta se ha mostrado a los hombres, frecuentemente bajo una forma desfalleciente. Y añade que es preciso, en todas las religiones, discernir «la religión». ¿Qué religión? Precisamente la religión que procede del «Dios hecho carne» y que funda toda vida religiosa. Para Schleiermacher todas las religiones tienen así por base la Encarnación. Por consiguiente, Cristo en tanto que «Dios hecho carne», posee y realiza en sí todo aquello de que vive cada religión. El es, en su persona, por su mediación, la misma revelación divina. Schleiermacher es fiel a su pensamiento cuando afirma en su declaración cristológica que «nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien él se lo haya querido revelar» (p. 302). Cristo, como centro de la revelación divina tomada en su conjunto, como el «Dios hecho carne», es, por así decirlo, el corazón de todas las religiones. Todo aquello que cualquier religión pueda tener de experiencia religiosa válida, de comunicación divina y de comunión real con Dios, no lo recibe de ninguna manera fuera o al margen del misterio de Cristo. Y así Schleiermacher no duda en reconocer en Cristo (en una nota ulterior de la tercera edición) una relación «toda interior y misteriosa con la naturaleza humana en general, que es absolutamente universal e infinita», incluso si «la experiencia que los hombres tienen de Cristo permanece siempre como algo limitado» (nota 16). Hace esta advertencia refiriéndose a la mención de Cristo como «mediador de la multitud», tal como figura ya en el texto de la primera edición. P. 313: Durante su vida, Cristo funda «una gran escuela» que sacará «la misma (!) religión» de su religión y que llegará a su «existencia» (2.ª edición: «Zu einem festen Dasein») gracias a los símbolos instituidos por él.

Por otra parte, Schleiermacher niega toda oposición entre la religión de Cristo y la religión de la Iglesia, oposición que estaba entonces de moda por obra y gracia de Lessing. A lo sumo, admite una cierta distinción entre la doctrina de Jesucristo y la doctrina sobre él (Lehre Christi und Lehre von Christo), pero solamente en el sentido de que la segunda «no es otra cosa sino la doctrina de Cristo desarrollada (gestaltet) en primer lugar por la fe; es su confirmación y su aplicación ulterior sellada por la historia» (nota 16 de la 3.ª edición). En una palabra, Schleiermacher profesa aquello que nosotros llamamos «la evolución de los dogmas», pero sin alteración de la «sustancia». Visiblemente él pone el acento sobre el poder de la vida que se desprende de Cristo; de otra manera, no haría depender la existencia de la Iglesia de los «símbolos» recibidos de Cristo, palabra bajo la cual él entiende, sin duda, el bautismo y la eucaristía. La alusión a la eucaristía en el mismo texto me parece muy notable. Es una visión tanto más importante cuanto que la doctrina protestante de entonces, a este respecto, estaba bastante moribunda. Pero no menos notable me parece el pensamiento que desarrolla en las páginas siguientes (300-305): la participación de todos los creyentes en la obra de la «mediación» de Cristo, gracias a la efusión del

Espíritu Santo. Esto confiere al cristianismo, según Schleiermacher, una vitalidad infinita: por eso «la idea fundamental del cristianismo sobre las fuerzas divinas mediadoras se ha desplegado en múltiples maneras; y todas las visiones y sentimientos (Anschauungen und Gefühle) de la inhabitación de la naturaleza divina en la naturaleza finita se han cumplido en él (en el cristianismo) hasta la perfección» (p. 305). Me parece evidente que Schleiermacher no pone límites al crecimiento religioso del cristianismo. Animada por el Espíritu, la religión cristiana goza plenamente (y en perfecta continuidad) de la «mediación de Cristo», la cual no es otra cosa que «la religión de las religiones» (en la perspectiva del «Dios hecho carne»). La plenitud de Cristo es la plenitud de la Iglesia. Tenga usted en cuenta la precisión que Schleiermacher da a la comunicación de su «mediación» en la segunda edición: «todos aquellos que se adherían a él y formaban su Iglesia debían serlo (mediadores) con él y en él».

A la luz de estos pensamientos de Schleiermacher sobre el cristianismo en general trato yo de interpretar sus declaraciones en apariencia ambivalentes sobre la universalidad del cristianismo. El cristianismo «no pretende hacer brotar sólo en sí mismo la infinita diversidad...». El ve con gusto «surgir otras formas, más jóvenes, de religión...» (p. 310). «La comunión una e indivisible de los santos admite todas las religiones» (p. 312). El cristianismo, dice aún más exactamente, prescinde del despotismo; «él venera bastante a cada uno de sus elementos para verlo con gusto como centro de un todo individual». Por esta reflexión se proponen los dos primeros enunciados citados más arriba (de la página 310). Una vez más, visiblemente, se trata del «principio de individuación». Pero aún hay más: Schleiermacher ve en los elementos de las religiones no cristianas que tienen, sin embargo, el rango de ideas fundamentales, individualizantes, elementos de la religión cristiana. Por consiguiente, no puede darse ninguna experiencia religiosa, en las diferentes religiones, que no se encuentre ya, implícitamente, en la religión cristiana. Si se da una «diversidad» (mejor: una «riqueza», porque la palabra «Mannigfaltigkeit» tiene en el contexto más bien este sentido) en las religiones no cristianas, esto en modo alguno es un bien que el cristianismo no posea, sino más bien una acentuación, un desarrollo particular de una experiencia religiosa de algo que ya realiza igualmente el cristianismo. Y de ahí, la expresión de Schleiermacher: de las «otras *formas* más *jóvenes* de la religión». No son más que formas; y no son más jóvenes en el sentido de que sean más vigorosas (2.ª edición: «más vigorosas o más bellas»). En efecto, en la página 312 Schleiermacher emplea la palabra «juventud» (de la religión) para expresar una efervescencia. Admite solamente la posibilidad de que ciertas religiones puedan desarrollar elementos que no se encuentran más que en estado implícito, o simplemente en exergo, en el cristianismo.

Para evitar todo malentendido: Según Schleiermacher toda experiencia

inmediata de Dios, es decir, en su estado —por así decirlo— original, *antes* de toda reflexión sobre ella, es un elemento de la revelación divina, del don que Dios hace de sí mismo a los hombres. Ya se sabe que la revelación divina se efectúa en todos los hombres. Si hay error religioso, proviene de la reflexión humana sobre los efectos del acto revelador de Dios en el fondo del alma. Los efectos, la activación, en tanto que proceden del acto de Dios, son siempre verdaderos. Esto lo expone Schleiermacher en su segundo discurso. Cuando él habla de elementos de la experiencia de Dios en las religiones, está pensando en estas actuaciones iniciales. Por eso puede y debe contarlas entre aquellas que pertenecen al cristianismo, si es verdad que Cristo es la fuente misteriosa de toda revelación y que comunica su plenitud a su Iglesia. En resumen: Schleiermacher está lejos de negar, en esas páginas frecuentemente incriminadas, la universalidad del cristianismo. Por el contrario, la supone. Lo expresa incluso en términos equivalentes en la continuación, cuando dice que «la religión de las religiones no podrá jamás reunir bastante materia (=los elementos de las religiones no cristianas) para lo más propio de su visión más interior» (p. 310). Además de que esta actitud del cristianismo frente a las religiones es netamente integrante, el cristianismo es así estimado como «la religión de las religiones». Todo lo que Schleiermacher había atribuido a la revelación divina y a Cristo, se lo reconoce también al cristianismo. «El cristianismo, escribe Paul Seifert en la obra ya citada, es el centro en el universo de las religiones, el centro de organización que reúne a la multiplicidad en la unidad, el nudo de cristalización que se llama "la religión". El cristianismo es la religión absoluta» (p. 168). Por consiguiente, si Schleiermacher dice renunciar al «despotismo» de la universalidad del cristianismo, no puede tener en su espíritu —nos parece— más que la tolerancia religiosa, principio que siempre defendió.

Nos queda su declaración sobre «la comunión de los santos» que «admite a todas las religiones». Se encuentra en la llamada final que él dirige a sus contemporáneos para que se conviertan a la religión. Por «religión» Schleiermacher entiende aquí la religión individual de cada uno. Para él, cada hombre tiene su propia actuación por el acto revelador; en este sentido, cada hombre tiene su propia revelación y en consecuencia su religión individual, personal. En efecto, el principio de individuación se realiza, según Schleiermacher, no solamente en las grandes religiones, sino también en todo individuo (ver pp. 261-266 y Paul Seifert, *op. cit.*, p. 159).

Una última observación: se podría objetar que los cambios de texto en la 2.ª y 3.ª ediciones, e igualmente las notas añadidas, no tienen el carácter de precisiones, sino de retractaciones; que mi intento de utilizarlas como clarificaciones es, pues, ilícito. Es una cuestión del principio de interpretación que no puedo aquí discutir en detalle. Me permito remitirle al estudio de Paul Seifert; en su primer capítulo, él defiende esta forma de proceder

fundándose en la declaración de Schleiermacher «de haber sido siempre el mismo». Es la única manera de respetar la continuidad de su pensamiento que se verifica en todos los planos. Si se abandona esta línea, se encontrarán contradicciones sobre contradicciones, de forma que Schleiermacher se revelaría como una existencia profundamente desgarrada, lo que ciertamente nada tiene que ver con la realidad.

Fotocomposición:
Orche, Doña Mencía, 39 - Madrid
Impresión:
Notigraf, S.A., San Dalmacio, 8 - Madrid
Encuadernación:
Sanfer, Hnos. Gómez, 32 - Madrid
I.S.B.N.: 84-7490-216-9
Depósito Legal: M-213-1989
Printed in Spain

La enigmática figura de Joaquín de Fiore ha suscitado escaso interés entre los historiadores de la exégesis y de la teología. Sin embargo, este monje, fundador de una orden religiosa y amigo de los papas, fue el iniciador de uno de los movimientos espirituales más amplios y significativos en la historia de la Iglesia. Su espera de una tercera edad, en la que el reino del Espíritu sucedería al reino de Cristo y la Iglesia institucional sería sustituida por una «nueva Iglesia» en la libertad de la contemplación, ha dejado tras de sí toda una estela de discípulos, siempre más o menos bastardos, a veces inconscientemente, de su ascendencia.
Esta larga posteridad espiritual del abad de Fiore constituye el objeto de este libro. En él se siguen paso a paso los múltiples y desconcertantes avatares de un sueño milenarista que está en el origen de no pocas desviaciones del pensamiento occidental.

E Historia E